88

المناهل

مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية

تراث وآثار مغربية



منشورات



t légal Manahil - Issn : 0851/0253 - Dépôt légal : 1974/6 - Janvier 2011 - Prix : 20 Dh

88



مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية

تصفيف وسحب : **مطبعة دار المناهل.**
الإيداع القانوني : 1974/6
ردمك : 025-0851

المراسلة :
مجلة المناهل : وزارة الثقافة
1، زنقة غاندي - الرباط
الهاتف : 90 40 27 -91 40 27 37 05 212+
الفاكس : 93 2740 37 05 212+
البريد الإلكتروني:
revuemanahil@minculture.gov.ma

- التراث الجغرافي المغربي
- دراسات تاريخية
- في الأدب والنقد
- فضاء الرحلة
- تراث وآثار مغربية
- قراءات

تــقــديــم

يتضمن هذا العدد (88) من مجلة **"المناهل"** محاور عدة تتوزع بين الجغرافيا والتاريخ والنقد والرحلة والتراث والآثار المغربية وقراءات...

في المحور الأول، يقدم عبد السلام الجعماطي كتاب (أنس المهج وروض الفرج، قسم شمال إفريقيا وبلاد السودان) للجغرافي الشريف الإدريسي السبتي الذي سبق له أن وضع كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) لروجار الثاني، ملك صقلية وجنوب إيطاليا، وللكتاب أهمية كبرى بوصفه (فتحا كبيرا وإنجازا عظيما في عصره في مضمار الأدب الجغرافي خلال العصور الوسطى).

وفي نفس المحور، قام إبراهيم الخطيب بترجمة دراسة لأم البنين الزهيري حول كتاب (وصف إفريقيا) لليون الإفريقي، الذي وصف فيه مراكش وفاس وتلمسان وبجاية وبلاد الجريد والصحراء وبلدان الساحل ومصر، كما تطرق إلى ذكر أنهار إفريقيا وحيواناتها ونباتاتها. هناك أيضا، في هذا الكتاب شذرات سيرذاتية تملأ سدس النص، تم تحليلها بعناية ودقة. ومما يميز هذا الكتاب في الوصف الجغرافي والبوح الذاتي هو كتابته من طرف جغرافي عربي لمحفل تلقي أُروبي؛ كتاب (أُلِف على البعد وضد الغربة).

في المحور الثاني (دراسات تاريخية)، يقدم محمد الشريف دراسة حول (العرب في بلاد المغرب بين التاريخ الاستعماري والبحث الأكاديمي)، أولا من منظور الكتابات التاريخية العربية التي تعتبر الهجرة الهلالية (كارثة) و(زحف جراد)، ثم من منظور الكتابة التاريخية الغربية التي تبنت الطرح العربي مطعماً برؤية إيديولوجية استعمارية لا ترى في الهجرة المذكورة إلا تبديدا للإرث الروماني والبيزنطي ببلاد المغرب، وأخيرا هناك الطرح الأكاديمي لمؤرخين أمثال (جان يونسي) و(جاك بيرك) و(اكلود كاهن) و(محمد حسن) الذين تصدوا للقراءة الاختزالية السابقة، وقدموا قراءات في الموضوع، في ضوء عوامل اقتصادية وأحداث داخلية وخارجية ساهمت في خلق اضطرابات في بلاد المغرب حتى قبل الغزو الهلالي.

في المحور الثالث، تطرق محمد بن محمد الحجوي إلى شعر ابن دراج القسطلي، في مرحلتين: في فترة ازدهار الأندلس، خاصة في عهد العامريين، وقد تميز بالإشادة بالبطولة العربية والقدرة على تحدي الخصوم وتصوير المعارك والتدليل للانتصارات في أسلوب يتسم بالجزالة والقوة، وفي فترة تفكك الدولة العامرية حيث تم اليأس وانعكس ذلك، في شعر ابن دراج مع بصيص أمل في استعادة الأمجاد.

وفي نفس المحور، اهتم مجدي محمد شمس الدين بإلقاء الضوء على مسائل نظرية تتصل بمفاهيم في التراث العربي كمفهوم سجع القريض ومقارنته بشعر القريض، ومفهوم السطر الشعري، مؤكدا أنه ليس من وضع النقد الحديث، بل تم استعماله في زجل لابن قزمان (المتوفى سنة 555هـ)، كما أشار أيضا في مجال الموسيقى الأندلسية إلى أن الوتر الخامس، ليس من ابتكار زرياب، محاولا تبرير ذلك بشواهد أدبية.

في المحور الرابع، خصص الحسن شاهدي دراسته للرحلة الصغرى إلى ليبيا،

لابن عبد السلام الناصري، في أوائل القرن الثالث عشر الهجري، تطرق فيها إلى مشاهداته لأوضاع هذا القطر في المجالات الاجتماعية والثقافية والصوفية. كما قدم عبد الرحيم مؤذن رحلة للإسباني (خواكين غاثيل) الذي قام بزيارة للمغرب متجولا في أنحائه شمالا وجنوبا وغربا، واصفا مستويات المكان، وخاصة المكان البكر، والمكان المعرف، والمكان الدموي، معرجا على سياقات الرحلة، وخاصة السياق الاستشراقي والسياق الاستعماري، في القرن التاسع عشر الميلادي.

وتناول يحيى بولحية دراسة مقارنة بين علمين من أعلام الرحلة المغربية واليابانية خلال القرن التاسع عشر وهما محمد الصفار وفوكوزاوا يوكيتشي، حيث شكل أدب الرحلة المغربية إلى أوربا خلال هذا القرن لحظة شعور إيجابي بوجوب الوقوف على سر الحضارة الغربية واكتشافها. كما أفهمت الرحلة اليابانية نحو الولايات المتحدة الأمريكية من نفس القرن، النخب اليابانية حجم الهوة العميقة التي كانت تفصلهم عن مظاهر التحديث الغربي.

وفي المحور الخامس، حاول محمد حقي وبحثه حول (المواسم بين الفلكلور والتاريخ، في إقليم أزيلال) ضبط وتوثيق وتصنيف المواسم: مواسم الربيع، مواسم الصيف مواسم الخريف، مواسم المولد النبوي، مواسم اليهود، واصفا مظاهر الاحتفالات والعناصر الأسطورية التي تسللت إليها.

كما أشار محمد أمراني علوي في بحثه حول القصور بالجنوب المغربي، إلى أن المناطق الجنوبية تتميز بوجود العديد من القصور والقصبات التي تحيل أسماؤها، عربية أو أمازيغية، على أسماء مؤسسيها، كما تحمل أحيانا دلالات طبوغرافية، (والقصر يتألف من قرية محاطة بأسوار، عليها أبراج حراسة... ولها مدخل أو مداخل كثيرة، وبها عدد من الفضاءات الجماعية في الداخل).

يتناول البحث الثالث، في هذا المحور، (تاريخ حصن تمودة) لمصطفى غطيس، أهم المراحل التي تدرج فيها الكشف عن هذا الحصن، من خلال التنقيبات

الأثرية، واصفا أجزاء، وخصائص بنائه، باعتباره (نموذجا لتهيئة الحصون العسكرية الرومانية).

وفي محور قراءات، تناول أحمد الشكري أطروحة محمد المختار ولد السعد، حول (إمارة الترارزة وعلاقتها التجارية والسياسية مع الفرنسيين من 1703 إلى 1860)، ملاحظا تركيز الباحث، في رصده لتطور المجتمع الشنقيطي، على الثقافة العالمة، وتهميش الثقافة الشفاهية، كما تمت الإشارة إلى تأثير التغلغل الاقتصادي والسياسي الفرنسي على البنية السياسية لإمارة الترارزة.

وفي نفس المحور، قدم أبو بكر العزاوي كتاب (التشابه والاختلاف نحو منهاجية شمولية) لمحمد مفتاح، تناول فيه مفاهيم أساسية: التدريج، الانتظام، التوازي، التحقيب والتشابه، موضحاً الأسس الابستمولوجية والمنهجية لكل مفهوم، وتقديم أمثلة أدبية وتاريخية لتوضيح الطروحات الفكرية التي تطرق إليها.

قدم إدريس الخضراوي كتاب (تمثلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط) للناقد البحريني نادر كاظم الذي وزع بحثه في بابين، تطرق في الأول لمرجعيات المتخيل والتمثيل الثقافي، وركز في الثاني على الأسود والتمثيل الثقافي التخييلي، معتمداً النقد الثقافي، ومركزا على ثلاثة مفاهيم: التمثيل والمتخيل ومسألة الآخر.

وأخيراً، قدمت نجاة المريني كتاب "القطوف الدانية" الذي أنجزه محمود الأرناؤوط والذي جمع وصنف فيه أعمال شاكر فحام، رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، مبرزا في هذا المؤلف أهمية التحقيق وما يفرضه من التزام بمنهج علمي صارم في الاستقصاء والضبط والإحالة والتوثيق.

المـنـاهـل


التراث الجغرافي المغربي

"أنس المهج وروض الفرج"
ـ قسم شمال إفريقيا وبلاد السودان ـ
للجغرافي الشريف الإدريسي السبتي
(493ـ560هـ \ 1100ـ1165م)

عبد السلام الجعماطي *

ازدانت المكتبة الجغرافية العربية بمولود جديد عقب صدور كتاب **"أنس المهج وروض الفرج"** للعالم الجغرافي الشريف الإدريسي، السبتي المولد والنشأة، القرطبي الدراسة، والصقلي المستقرّ؛ وقد نشر الكتاب بتحقيق الباحث الوافي نوحي؛ ويمثل في الأصل أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ من جامعة محمد الخامس بالرباط؛ ويتركب العمل من شقين: أحدهما يشكل دراسة مستفيضة لهذا الأثر الجغرافي، في حين يمثل الشق الثاني متن الكتاب المحقق. والواقع أن قسمين فقط هما ما حقق من كتاب "أنس المهج" الذي يظل معظمه مخطوطا، إذ لم ينشر منه لحد الآن غير القطعة الخاصة بالأندلس التي حققها وترجمها إلى الإسبانية الباحث العربي جاسم عابد مزال ونشرها المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد سنة 1989 تحت عنوان (بالإسبانية):

* باحث، تطوان.

Muhay"_Andalus en el Siglo XII según Uns Al_" Los caminos de Al

(الطرق بالأندلس خلال القرن الثاني عشر للميلاد حسب كتاب "أنس المهج")

صدر الكتاب ـ موضوع هذه المراجعة ـ ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب سنة 1428هـ\ 2007م في 494 صفحة من القطع المتوسط تقديما ودراسة ومتنا وخرائط ملحقة وفهارس متنوعة بلغت في مجموعها 15 فهرسا (مع تنبيه الباحث على كونها تقتصر على المتن فقط)؛ إلى جانب 291 تعليقا على المتن وشروحا لألفاظه الحضارية وتعريفا بأعلامه الجغرافية والبشرية



خريطة العالم للشريف الإدريسي

لاحظ: وضع الشمال الكارطوغرافي في الأسفل، وهو تقليد قديم في رسم الخرائط اتبعه اليونان والعرب، وظل ساري المفعول حتى عصر النهضة الأوروبية.

ويلمس القارئ المتفحص للكتاب المستوى الرفيع الذي بلغته الجغرافيا العربية حتى منتصف القرن 6هـ\12م، وهو القرن الذي شكل ـ في اعتقادنا ـ ذروة العصر الذهبي للجغرافيا العربية؛ غير أن ما يثير تساؤلا ملحا حول الظروف المحيطة بتأليف كتاب "أنس المهج" كون صاحبه عالما مسلما من نسل آل البيت، ومع ذلك، فإنه قدّم ـ دون تردد ـ خدماته العلمية الجليلة إلى أحد أنشط ملوك أوروبا المسيحيين توسعا في أراضي دار الإسلام، ألا وهو روجار الثاني (Roger II) ملك صقلية وجنوب إيطاليا، والذي وضع له الشريف الإدريسي كتابه **"نزهة المشتاق في**

اختراق الآفاق"؛ في حين أن كتاب "أنس المهج" صنّف ـ تبعا لما يرجحه الباحث ـ برعاية ملك مسلم، وذلك بناء على استنتاجاته وتأويلاته لما جاء في ديباجة المخطوط المحقق[1]؛ وهو الأمر الذي يدفعنا إلى طرح بعض التساؤلات بهذا الصدد كالآتي: ما سر تقلب ولاء الشريف الإدريسي بين ملوك صقلية ودار الإسلام؟ وهل كان الإدريسي عالما في ضيافة النورمان أم لاجئا لديهم؟ وكيف يمكننا فهم موقف الإدريسي من سقوط دولة المرابطين الذين يكنّ لهم وافر المودة والتعاطف[2]، وصعود دولة الموحدين، ذلك الصعود الذي قد يفسر سبب عزوف الإدريسي عن الإقامة في المغرب أو الأندلس الخاضعين لسلطانهم، وتفضيله الترحال إلى أحضان النورمان أعدائهم الألداء؟

لقد أعرب الباحث نوحي عن أهمية هذا الأثر التراثي الفريد في بابه، بوصفه **"فتحا كبيرا وإنجازا عظيما في عصره"**[3] في مضمار الأدب الجغرافي العربي خلال العصور الوسطى، من نواحي عديدة نجمل أبرزها ـ تبعا لما جاء في دراسة الكتاب ـ فيما يلي:

1. إضافة الجغرافي السبتي إلى خريطة العالم إقليما ثامنا لأول مرة في تاريخ الجغرافيا الكونية منذ أن وضعت أولى مصوراتها أو خرائطها في القرن الثاني للميلاد، والتي تنسب إلى العالم الفلكي والجغرافي اليوناني بطلميوس الأقلودي Claudius Ptolemaeus (90ـ178م)[4].

2. إدخال الإدريسي تجديدا في رسم الخرائط، يتمثل في تقسيم كل إقليم من أقاليم العالم إلى عشرة أجزاء رأسية[5].

3. احتواء الكتاب على مقدمة فلكية شاملة ذكر فيها الأقاليم الثمانية[6].

4. أسبقية الإدريسي إلى وضع مصنف ينحصر موضوعه في تحديد المسافات بين الأمصار والبلدان برا وبحرا، فهو بمثابة دليل لشبكة الطرق العالمية[7].

5. جمعه بين مدرستي الجغرافيا الفلكية ذات الأصل اليوناني وجغرافية

المسالك والممالك العربية[8].

6. أسبقية الإدريسي إلى استخدام الألوان في خرائطه، لذلك فهو يعدّ أول من رمز إلى البحار والمحيطات باللون الأزرق وللأنهار باللون الأخضر وللمرتفعات بالألوان الغامقة تدريجيا[9].

وإذ لا ننكر ما كان للشريف الإدريسي في هذا الكتاب من سبق في علم الجغرافيا، بوصفه رائدا في تحديد المسافات بين المدن والبلدان، وإدخاله لوحدات قياسية ومفاهيم جديدة في مجال الملاحة البحرية من قبيل **"التخلية"** و**"قطع روسية"** و**"التقوير"** و**"تجوين البحر"** إلى غير ذلك؛ إلا أن ادعاء سبق الإدريسي في كثير من الجوانب التي جاءت في دراسة الوافي نوحي لا يصمد أمام النقد العلمي المتعمق، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مضامين كتب المتقدمين عليه ومناهجهم في الجغرافيا وآراءهم في أبعاد الأرض وأقاليمها؛ ويمكن تفصيل الحديث بهذا الشأن وفق النقاط الآتية:

1. إضافة إقليم ثامن إلى أقاليم الأرض وأجزائها: لم يكن الإدريسي سباقا إلى فكرة تقسيم الأرض إلى ثمانية أقاليم بإضافة إقليم ثامن، حيث يذهب بعض رواد تاريخ العلوم العربية أمثال خوان فرنيط (Juan Vernet) إلى القول بأسبقية البيروني في هذا المجال، بل إن هذا العالم الفلكي أضاف إقليمين إلى التقسيم البطلميوسي[10]. كما يجدر التنبيه على أن قول الإدريسي بوجود امتداد للمعمور جنوب خط الاستواء لا يمكن اعتباره بحال من الأحوال من اكتشافاته الشخصية، إذ نعتقد أن هذه النظرية سابقة بعهد مديد عن زمن الجغرافي السبتي، وبهذا الصدد أضع بين يدي القارئ الكريم مقارنة بسيطة ومباشرة بين ما جاء به الإدريسي من جهة، وما ذكره مؤلف مجهول صنّف كتاب **"حدود العالم من المشرق إلى المغرب"** بالفارسية سنة 372هـ[11]، من جهة أخرى (ويعتقد مؤرخو الجغرافية العربية أن أصل الكتاب عربي[12])، ويتبين بجلاء أن كلا الجغرافيين يضعان حدا لعمارة المعمور جنوب

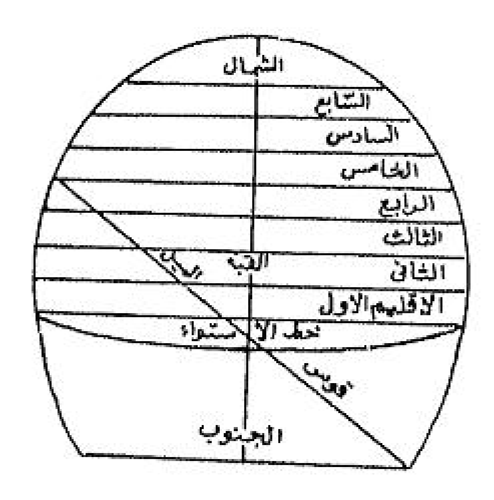
خط الاستواء، مع فارق في الدرجات يحدده الإدريسي في 11 درجة، بينما يصل لدى الآخر إلى 17 درجة، حسب الجدول الآتي:

نص "أنس المهج"	نص "حدود العالم"
"ثم لتعلم ـ رعاك الله ـ أن النهاية المعمورة التي خلف خط الاستواء مبلغها إحدى عشرة درجة، وهي من جهة الجنوب كلها صحارى متصلة، ومفاوز مقفرة، لا ماء فيها ولا عامر بها لشدة الحر وتوالي الشمس". (ص. 122)	"ولما كانت أكبر دائرة تحيط بالأرض هي 360 درجة، ومساحة العمارة في الناحية الجنوبية تزيد بقليل عن 17 درجة في 180 درجة [...] أما الناحية الجنوبية من خط الاستواء، ففي بعضها بحر، وفي الآخر حر شديد، وأهلها بعيدون عن طباع الناس، وهم زنوج وأحباش وأمثال ذلك. أما ما يلي تلك الناحية وحتى القطب فلا يمكن أن يعيش فيه أحد لشدة حره". (ص.10ـ 11)

2. التجديد المتمثل في تقسيم الأقاليم إلى أجزاء: أما الفكرة المتمثلة في تقسيم كل إقليم إلى عشرة أجزاء، فقد سبقه إليها أبو زيد البلخي، حيث قسم الأرض إلى عشرين جزءا[13]، وإن كانت الأجزاء في هذه الحالة ذات مدلول مخالف للمدرسة الفلكية اليونانية؛ كما أن الزهري ـ وهو جغرافي أندلسي معاصر للإدريسي، وربما كان سابق الوفاة عليه (توفي حسب بعض الدارسين ما بين 541 و556هـ) ـ يخلط بين مفهومي الإقليم والجزء في قوله: **"اختلف أهل النظر والمعرفة بمساحة الأرض في الأقاليم السبعة المحدودة، فمنهم من قال: إن الأقاليم هي أجزاء الأرض"**[14]؛ ويخلص

هذا الجغرافي إلى نتيجة أخرى مؤداها أن الفلكيين **"اتفقوا أن السبعة الأقاليم من المشرق إلى المغرب يأخذ كل جزء ما أمكنه من كل إقليم"**[15]. ويمكن الاعتراف عموما بأسبقية الإدريسي إلى تعميم استخدام وحدة "الجزء" في وضع خريطة العالم، بعد أن اقتصر استعمالها على رسم خرائط دار الإسلام لدى جغرافيي المسالك والممالك، وفي مقدمتهم البلخي والمقدسي وابن حوقل.

3. اشتمال الكتاب على مقدمة فلكية: أما أسبقية الإدريسي إلى وضع مقدمة فلكية في كتاب جغرافي إلى حدود عصره فغير واردة، إذ يتضمن كتاب **"صفة جزيرة العرب"** للهَمْداني (توفي بعد سنة 344هـ) ـ السابق على وفاة الإدريسي بأكثر من قرنين من الزمان ـ مقدمة فلكية مطولة وحافلة بالمعطيات العامة عن أبعاد الأرض وأقاليمها وبحارها ومحيطاتها، قبل أن يفرغ للحديث عن الموضوع الرئيس لكتابه الجغرافي وهو وصف بلاد العرب.



صورة الأرض من كتاب **"صفة جزيرة العرب"** للهمداني[16]

4. وضع كتاب مقصور على شبكة للطرق والمسالك: إن الجزم بأسبقية الإدريسي إلى الكتابة في شبكة الطرق العالمية لا يمكن القطع بصحته على وجه الإطلاق، بحيث إن الكتابة في الطرق لم تكن جديدة كل الجدة على الجغرافيين وأصحاب خطة البريد العرب، فقد سبق أن وضعت مصنفات في شبكة الطرق بدار الإسلام على غرار ما ذكره المقدسي عن الجيهاني من كونه قد **"ذكر الطرق شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، مع شرح ما فيها من السهول والجبال والأودية والتلال والمشاجر والأنهار"**[17]؛ كما أننا نرجح أن تكون مؤلفات أخرى قد صيغت في موضوعات مشابهة لما أتى به الإدريسي، من قبيل **"كتاب الطريق"** و**"كتاب المسافر"** لحيان بن صدقة (ت. 330هـ)[18]. وإلى ذلك يضاف أن كتاب "أنس المهج" نفسه ليس مقصورا على موضوع الطرق فحسب، إذ لا يمكن إغفال مقدمته الفلكية المطولة التي تُعَيِّنُ أبعاد الأرض من حيث الطول والعرض وأقاليمها وأجزاءها، وهو ما يضيف إلى الكتاب موضوعا فرعيا غير شبكة الطرق التي خصص لوصفها.

5. الجمع بين مدرستي الجغرافيا الإغريقية والعربية: ينسب المحقق إلى الإدريسي السبق في محاولة التقريب بين المنهج الفلكي البطلميوسي وبين المنهج الوصفي المعروف بجغرافية المسالك والممالك، وهذه المحاولة تعود فكرة إنجازها عمليا إلى العالم الفلكي والجغرافي أبي الريحان البيروني سالف الذكر، فقد بيّن بوضوح في كتابه **"تحديد نهايات الأماكن"** أنه عمل لمدة طويلة على الجمع بين المنهجين، غير أن أيدي السلب والتلف أحاطت بمشروعه ووضعت نهاية لطموح مؤلفه؛ يقول البيروني بهذا الصدد ما يلي: **"لقد كنت عازما فيما مضى على الجمع بين طريقتي بطلميوس في كتاب [جغرافيا] والجيهاني وغيره في كتب المسالك، جمعا للمفترق وتسهيلا للمنغلق وإكمالا للفن؛ فقدمت تصحيح المسافات وأسامي المواضع والبلدان سماعا ممن سلكها، والتقاطا من فيِّ مَن شاهدها، بعد الاستيثاق والاحتياط باستشهاد بعض على بعض. ولم أضن علَى مَرَغوب فيه من مال وجاه بجنب حصول**

هذا المقصود، وعملت لها نصف كرة قطرها عشرة أذرع، لاستخراج الأطوال والعروض من المسافات بها؛ إذ الزمان يضيق عن استعمال الحساب فيها على كثرتها وطوله. لكني كنت أعتمد فيما كنت أحصل على الضبط بالكتابة دون الحفظ اغترارا بالسلامة وأمنا من الحوادث؛ فحين غافصتني النكبة أتت على ما ذكرت في جملة ما أتت عليه من اجتهاداتي..."[19].

6. استعمال الألوان في الخرائط: على الرغم من انفراد الإدريسي باستعمال بعض الألوان في خرائطه، فإن القول بأسبقيته إلى ذلك غير صائب، بحيث استخدم المقدسي منذ القرن الرابع للهجرة ألوانا مخصوصة بكل نوع من التضاريس والمسطحات المائية؛ يقول بهذا الصدد في ديباجة كتابه ما نصه: **"بعدما مثلناها ورسمنا حدودها وخططها وحررنا طرقنا المعروفة بالحمرة وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة وبحارها المالحة بالخضرة وأنهارها المعروفة بالزرقة وجبالها المشهورة بالغبرة ليقرب الوصف إلى الأفهام، ويقف عليه الخاص والعام"**[20]. وللإشارة، فقد نبّه أحد مؤرخي الجغرافيا العربية على أن معرفة العرب باستخدام الألوان في الخرائط تعود لعهود سابقة على زمن الإدريسي، والمرجع المشار إليه يوجد في بيبليوغرافيا الكتاب موضوع المراجعة[21].



خريطة الجزء الثاني من الإقليم الرابع

لاحظ استخدام الألوان وكتابة الأعلام الجغرافية الرئيسة

باللون الأحمر والثانوية بالبني.

ومن حيث تخريج النص المخطوط، يمكننا إبداء عدة ملاحظات بشأن تحقيق الكتاب، فعلى الرغم من المجهود البيّن الذي بذله المحقق، إلا أن هنات عديدة اعترت النص المنشور، إما بسبب القراءة المجانبة للصواب - في نظرنا - لبعض المفردات والأعلام الجغرافية التي تتطلب استبحارا في المتون الجغرافية العربية؛ وإما لعدم انتباه المحقق إلى العديد من المصطلحات الجغرافية والفلكية التي ظلت دون تعريف. ويمكن إجمال معظم هذه المؤاخذات في النقاط الآتية:

1. تخريج الأعلام الجغرافية: جاءت بعض أسماء المدن والحصون مصحّفة في متن الكتاب المحقق، مع أن نصوصا جغرافية سابقة للإدريسي إلى جانب كتابه الآخر "نزهة المشتاق" - إذا ما استعين بها - تقدم قراءة صائبة لمجمل تلك الأعلام، ونسوق في هذا الباب أبرز ما وقع فيه الباحث من هفوات التصحيف

والتحريف:

ـ **"البحر المغربي الأعظم"**[22]: والمقصود به البحر المحيط أو بحر الظلمات في العصور الوسطى الإسلامية، أو المحيط الأطلنتي حسب الجغرافيا الحديثة. ولعل الصواب هو **"البحر الغربي"** الذي جاء في غير هذا الكتاب من المصادر العربية مثل كتابي **"المسالك والممالك"** لكل من ابن خرداذبه[23] والبكري[24]؛ كما أن الاصطلاح ذاته موجود في متن "أنس المهج" موضوع هذه القراءة في موضعين أحدهما قوله: "وطوله من **البحر الغربي** إلى أقصى المشرق حيث البحر الزفتي"[25]؛ أما الآخر، فهو قوله: "وطوله من البحر الغربي من بلاد قشتالة وبلاد برطقال..."[26].

ـ **"بحر القلزم"**[27]: جاء في تعليق المحقق تأصيل لتسمية هذا البحر بما يلي: "بحر القلزم: وهو الاسم القديم للبحر الأحمر، وسمي القلزم ـ حسب ياقوت الحموي ـ لالتهامه من ركبه، وهو المكان الذي غرق فيه فرعون وآله. ولعل أصل الاسم أمازيغي، من: **أگلزيم** (بكاف معقودة (كذا)) وهو الفأس، وذلك للشبه الذي بينهما في الشكل"؛ ومن الجلي أن الباحث يميل من خلال هذا التخريج إلى ترجيح الأصل الأمازيغي لهذا الاسم؛ مع العلم أن كلمة القلزم عربية فصيحة، ذكرت في الشعر القديم، ويعرفها ابن منظور بما نصه: "قلزم: القَلْزَمَةُ: ابْتِلاع الشيء، وفي المحكم. الابتلاع؛ أنشد ابن الأعرابي:

ولا ذِي قَلازِمَ عِندَ الحِياض   إذا ما الشَّرِيبُ أَرادَ الشَّرِيا

فأما اشتقاقه من القَلْز الذي هو الشرب الشديد فبعيد. يقال: تَقَلْزَمَه إذا ابتلعه والْتَهَمَه، وبحر القُلْزُم مشتق منه، وبه سمي القلزم لالتهامه من ركبه، وهو المكان الذي غرق فيه فرعون وآله؛ قال ابن خالويه: القُلْزُم مقلوب من الزُّلقُم وهو البحر. والزَّلْقمةُ: الاتساع؛ وقوله: قد صَبَّحَتْ قُلَيْزِماً قذوما، إنما أخذه من بحر القلزم شبه

البئر في غُزرها به وصغّرها على جهة المدح"[28].

ـ مدينة **"باب أقلام"**[29] أو **"بابا قلام"**[30]: علق عليها المحقق (الهامش رقم: 632) بقوله: "في (غ) و(ح) "باباقلام"، وفي صورة الأرض، ص. 80؛ وفي معجم البلدان، ج. I، ص. 237 (الأقلام)، وفي نزهة المشتاق، ج. 2، ص. 531: (باب أقلام)، وإليها استندنا في التصحيح" (انتهى قول المحقق). ومما يثير التساؤل حول منهج التحقيق المعتمد من قبل المحقق، كونه اعتمد في واقع الأمر قراءتين لنفس العلم الجغرافي، ومن الواضح أنه رجح ما جاء في كتابي الإدريسي مع اختلاف طفيف في رسم الكلمة؛ في حين استبعد ما تقدمه المصادر التاريخية والجغرافية المشرقية والأندلسية التي تكاد تجمع على تسمية **"مدينة الأقلام"**، والتي تبدو أكثر مصداقية في القراءة بالنظر إلى ورودها في مصدر جغرافي قريب من تاريخ اختطاطها، وهو كتاب **"صورة الأرض"** لابن حوقل النصيبي، بوصفه الرحالة الذي جاب بلاد الغرب الإسلامي منذ القرن الرابع للهجرة، وزار المدينة المذكورة في جولاته ببلاد المغرب الأقصى؛ ويمثل إلى جانب ذلك المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه معظم جغرافيي دار الإسلام بمن فيهم الإدريسي نفسه[31]. كما أن اسم "مدينة الأقلام" ورد بهذا الرسم لدى ابن حيان (ت. 469هـ) ـ شيخ المؤرخين بالأندلس ـ في موضعين من كتابه **"المقتبس في أخبار بلد الأندلس"**، وهما قوله في أولِهما: "وفي هذا الوقت (سنة 362هـ) قدم إلى قرطبة رسول حنون بن إدريس صاحب **مدينة الأقلام** بالعدوة..."[32]؛ وفي رواية ثانية يقول ابن حيان: "ففي يوم الأربعاء لثلاث خلون من المحرم (364هـ) احتل الوزير القائد الأعلى غالب ابن عبد الرحمن في المحلة على وادي سوس قافلا من العدوة ومعه بنو إدريس الحسنيون القرشيون ملوك المغرب المستنزلون من معاقلهم إلى الأندلس حافين بشيخهم وكبيرهم المشتهر معرفته بحنون... صاحب **الأقلام** وما والاها من بلد العدوة"[33]. ومن المعلوم أن مدينة الأقلام كانت من تأسيس عبد الله بن إدريس أحد أمراء الأدارسة ـ وهو ما

يذكره الإدريسي نفسه[34] ـ وقد شكلت هذه المدينة إلى جانب مدينة "البصرة" أو "بصرة الكتان" وقلعة "حجر النسر" أهم المعاقل التي لجأ إليها أمراء الأدارسة بعد انفصام عروة دولتهم تحت ضربات الغزو الخارجي للمروانيين والفاطميين، إلى جانب التفكك الداخلي الناتج عن ظهور زعامات قبلية أبرزها زناتة بقيادة موسى بن أبي العافية.

ـ حصن **"تيفاش"**[35]: جاء في سياق وصف الطريق بين سبتة وهنين على النحو الآتي: "من سبتة إلى وازلان ثلاثون ميلا، ومنه إلى حصن **تيفاش** ثلاثون ميلا". وقد فضل المحقق القراءة المذكورة في المتن اعتمادا على نسخة "غ"، بينما أشار إلى "تيقاش" الواردة في نسخة "ح" بالهامش، معلقا عليها بقوله: "وهو تصحيف"؛ والواقع أنه أصاب في اعتقاده أن الكلمتين سالفتي الذكر هما محض تصحيف، غير أنه لم يلتفت إلى أن الأمر يتعلق بعلم جغرافي مغربي شهير يسمى "تيقساس" أو "**تيگساس**" (بالجيم المعقوفة)، وهو أحد أقدم المراسي المغربية على الساحل المتوسطي، وقد أقيم على أنقاضه مركز سطيحات في القرن الماضي[36]؛ ولحسن الحظ أننا نتوفر على نصين محققين كلاهما للإدريسي يرد فيهما اسم "تيقساس" أو "**تيگساس**"، أولهما مثبت في "نزهة المشتاق"[37] الذي شكل أبرز مصدر استعان به الباحث في المقارنة بينه وبين نسخ "أنس المهج" المعتمدة في التحقيق؛ أما الاسم الثاني فقد جاء في القسم الخاص بالأندلس من "أنس المهج"[38] نفسه؛ ويجدر التنبيه على أن "تيفاش" مدينة أخرى غير **تيگساس**، وكانت توجد بإفريقية، وهي مذكورة بدورها لدى الإدريسي في الكتاب موضوع هذه المراجعة[39].

ـ **"القيروان"**[40]: عرّف الباحث في تعليقاته المذيلة للكتاب هذا العلم الجغرافي الشهير بإفريقية، غير أنه حاول أن يعزو أصل القيروان إلى اللغة الأمازيغية قائلا: "ولعل أصل تسميتها هو: **إگروان** (بكاف معقوفة)، مفرده: **أگراو**، ومعناه التجمع، أو اللقاء". ولعمري إنها محاولة غير موفقة لتمزيغ الأعلام الجغرافية العربية

أو المعرّبة دون الاستناد إلى أي مصدر موثوق يؤكد هذا التأصيل العجيب؛ مع العلم أن المصادر الجغرافية العربية تذكر أصل القيروان، ونسوق بهذا الصدد ما ذكره ابن الشباط التوزري الإفريقي (ت. 681هـ) في شرحه للقيروان استنادا إلى زمرة من أبرز لغويي دار الإسلام، ونص شرحه ما يلي: "والقيروان: بفتح القاف وفتح الراء، وأجاز صاحب "تثقيف اللسان" ضم الراء. قال الأستاذ أبو محمد بن السيد البطليوسي رحمه الله عن أبي العلاء صاعد بن الحسين الربعي قال: حدثني علي بن مهدي الفارسي قال: سمعت ابن دريد يقول: القيروان بفتح الراء: الجيش، والقيروان بضم الراء القافلة. قلت: القيروان في اللغة معظم العسكر وهو بفتح الراء. قال ابن قتيبة: والقيروان أصله بالفارسية كاروان فعرب. قال امرؤ القيس:

وغارة ذات قـــيروان كأن أســـرابها الرعـــال

قال: والقيروان معظم الشيء والكاروان بالفارسية جماعة الناس والقافلة"[41].

وقال كراع النمل: "القيروان: الكثرة من الناس"[42]. كما ذكر الدبّاغ في تفسير هذا العلم الجغرافي ما يلي: "واختلف في لغة العرب في لفظ القيروان، فقيل هي موضع اجتماع الناس والجيش؛ وقيل محط أثقال الجيش؛ وقيل هي الجيش نفسه؛ والمعنى متقارب"[43].

2. **تعريف المصطلحات البحرية والفلكية:** ينبغي في بداية هذا الباب التنويه بالمجهودات القيمة التي تجشم عناءها الباحث للتعريف بمعظم المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بعلم الفلك والجغرافيا وعلوم البحار والملاحة البحرية، وخاصة ما يتعلق بوحدات قياس المسافات في البر والبحر مثل المرحلة والفرسخ والميل والمجرى البحري... غير أننا نعتقد أن باع المحقق قصر عن وضع تعريفات دقيقة لبعض الاصطلاحات المتداولة بين جغرافيي دار الإسلام من جهة، كما أحجم الباحث

عن تعريف بعض المفردات ذات الدلالات الخاصة، واكتفى بترجيح قراءتها في إحدى نسختي التحقيق واستبعاد الأخرى؛ ومن بين تلك المصطلحات ما نرى أنه ليست للباحث مندوحة عن الوقوف عليها وتعريفها بدقة علمية؛ يضاف إلى هذا الإحجام، أنه قدم تعريفا لأحد المصطلحات المتصلة بالنقل، في حين أن السياق يبين عكس مضمون التعريف؛ ونكتفي في هذه المراجعة بذكر الأمثلة الآتية:

ـ **"المرحلة"**[44]: أتى المحقق ببعض التعريفات للمرحلة انطلاقا من كتب تراثية ودراسات حديثة، وكانت عمدته في ضبط هذا الاصطلاح على "نزهة المشتاق"، وخلص إلى قول ما يلي: "ويتراوح تقدير الجغرافيين للمرحلة بين ستة عشر وثلاثة وثلاثين ميلا، ومعدلها خمسة وعشرون ميلا"؛ والواقع أن الإدريسي يذكر بعض المراحل الكبيرة التي بلغت أربعين ميلا مثل المرحلة الموجودة بين قالري والمنصورة[45].

ـ **"المجرى"**[46]: جاء في تعريف هذه الوحدة القياسية ما يلي: "المجرى: وحدة لقياس المسافات البحرية، ويعادل المرحلة في قياس المسافات البرية". والواقع أن المجرى البحري يفوق المرحلة البرية بمرتين ونصف على أقل تقدير، فهو يعادل أو يفوق المائة ميل[47]، على اعتبار أن المرحلة البرية ـ تبعا لما سلف تبيانه أعلاه ـ قد تبلغ أربعين ميلا حسب أقصى التقديرات، والفارق واضح كما يبدو.

ـ **"الميل"**[48]: يستعير الباحث تعريف البحرية البريطانية للميل، ويقدم ما يعادله من أقدام، والواقع أن التراث الجغرافي العربي الإسلامي لم يثبت في متونه ـ حسب اطلاعنا وتجربتنا في الاشتغال عليه ـ استخدام وحدة القدم في قياسات المسافة؛ بل نكاد نجزم بالقول إن هناك إجماعا بين جغرافيي الإسلام على تحديد مقدار الميل بما يعادله من وحدة الذراع[49]. وإنما غاية ما وقفنا عليه في هذا الباب هو استخدام الرحالة ابن جبير لوحدة الخطوة على سبيل المقارنة لتبيان مقدار الذراع الغربي (المتداول بالمغرب والأندلس) في وصفه للمسجد النبوي[50].

ـ **"الذراع"**[51]: عدّد المحققُ معظم أنواع الذراع المشهورة في الحضارة العربية؛ غير أنه أورد في تقديره للميل ذكر **"الذراع المراسلة"**[52] والصحيح هو **"الذراع المرسلة"** وتعادل ـ حسب الأنصاري ـ ثلاثة أرباع الذراع الهاشمية53. كما أن الدارس يخلص إلى القول إن الذراع الشرعي يعادل 46،2 سم؛ وفي تقديرنا أن الإدريسي يستخدم الذراع القرطبي أو الذراع الرشاشي، بحكم دراسته للعلوم الشرعية بقرطبة من جهة، ثم لنسبته إلى الغرب الإسلامي الذي هيمنت عليه المكاييل والمقاييس والأوزان المعتمدة من قبل فقهاء المذهب المالكي بالأندلس الذين يغلب عليهم استعمال هذا المقياس؛ وإذا ما تأكد هذا الأمر، يكون حينئذ مقدار الذراع مخالفا لما جاء في الدراسة[54].

ـ **"التخلية"** و**"التقوير"**[55]: جاءت العبارة على النحو الآتي: "فذلك من أطرابلس إلى طرف قانان ـ على **التخلية** ـ مائة ميل وثمانون ميلا، وعلى التقوير مائتان وعشرة أميال". وهنا يبدو أن الأمر يتعلق بأسلوبين مختلفين في الملاحة البحرية بين مرفأين متوسطيين، ويترتب عن ذلك تباين في المسافة بينهما، بحيث تزيد في الأسلوب الثاني بنسبة السبع (7\1) عن الأسلوب الأول؛ ويمكن القول إن أسلوب التخلية هو ما نجده لدى الإدريسي نفسه بمسمى آخر وهو **"قطع روسية"** الذي سنراه لاحقا. أما التقوير الذي يعتمده الإدريسي في قياس المسافات البحرية، فهو مذكور بدوره في مواضع عديدة بكتاب "نزهة المشتاق"؛ ويمكن تعريفه بالقول إنه أسلوب يتمثل في إتباع منعرجات السواحل والخلجان والرؤوس الشاخصة على سيف البحر، مما يزيد من طول المسافة البحرية في هذه الحالة، والأسباب الظاهرة لهذه الطريقة في الملاحة لدى بحارة الغرب الإسلامي تكمن أولا في ضرورة توقف السفينة في جميع المراسي الرئيسة والثانوية أثناء إبحارها في اتجاه معين، وهو ما يحتم عليها عدم الابتعاد كثيرا عن السواحل والخلجان؛ ثم من وجه آخر، فإن السفن والمراكب الصغيرة لم يكن باستطاعتها الابتعاد عن السواحل نظرا لاحتمائها

من هول البحر بالتضاريس الساحلية وبقائها في مرأى البر تفاديا لضلالها إذا ما ابتعدت عن الساحل، خاصة في وقت الضباب والغيوم المنخفضة التي تحول دون رؤية السواحل[56] أو أثناء الليل، نظرا لعدم توفر ربابنتها على أجهزة ومعدات فلكية على غرار السفن الضخمة والأساطيل الحربية؛ وأصل التسمية عربي فصيح، من فعل "قار الشيء قَوْرا وقَوّره: قطع من وسطه خرقا مستديرا"[57]. كما يستخدم الإدريسي مصطلح **"تجوين البحر"** المرادف للتقوير، وهو مشتق من الجون أي الخليج، ويقصد به إتباع منعرجات الخلجان والرؤوس؛ ويتضح هذا المدلول في قوله: "**الطريق ـ بتجوين البحر ـ من الإسكندرية إلى طرف البندارية:** من الإسكندرية إلى رأس الكنائس ثلاثة مجاري، ومن رأس الكنائس إلى الرأس الطرفاوي مجرى، ومن الرأس الطرفاوي إلى أول جون رمادة خمسون ميلا"[58].

ـ **"قطع روسية"**[59]: ورد الاصطلاح في العبارة الآتية: "فذلك من هنين إلى وهران ـ قطع روسية ـ ثمانية وثلاثون ميلا"، دون تعريف لهذا الاصطلاح الملاحي الدقيق؛ وقطع روسية هو أسلوب ملاحي سبقت الإشارة إليه، ويقوم على إتباع خط سير شبه مستقيم لا يراع تعرجات السواحل المتقطعة، وهو ما يجعل المسافة أقل في هذا الأسلوب مقارنة بالتقوير السالف ذكره. وبالعودة إلى كتاب "نزهة المشتاق" يتبين الفرق بين أسلوبي الإبحار لدى الإدريسي من خلال ما يقدمه من معطيات إحصائية دقيقة تقابل بين المسافات البحرية بشمال إفريقيا عبر قطع "روسية" و"على التقوير"؛ فعلى سبيل المثال كانت المسافة من وهران إلى طرف مشانة روسية خمسة وعشرين ميلا، وعلى التقوير اثنين وثلاثين ميلا؛ وكان تقوير الجون الموجود بين طرف مشانة ومرسى أرزاو أربعة وثلاثين ميلا تقويرا، أما روسية فأربعة وعشرين ميلا؛ كما كانت المسافة من مستغانم إلى حوض فروح تقويرا أربعة وعشرين ميلا وروسية خمسة عشر ميلا[60]؛ نخلص إلى الاستنتاج أن أسلوب الإبحار بقطع الروسية كان من شأنه تقليص المسافة البحرية أحيانا إلى أكثر من نسبة الثلث مقارنة بطريقة التقوير. ولم نجد في المعاجم اللغوية التي

رجعنا إليها ما يشفي غليل الباحث الحريص على ضبط المفهوم اللغوي لاصطلاح "قطع روسية"؛ غير أننا يمكن أن نتبيّن مدلول الاصطلاحين المذكورين أعلاه، من خلال المقارنة بين المصطلحات والمفاهيم البحرية بين جناحي دار الإسلام مشرقا ومغربا، وهنا ينبغي التنبيه على ما ذكره الجاحظ من اصطلاحات مقابلة للأسلوبين الملاحيين في البحار الشرقية والجنوبية التي مخر ربابنة العرب عبابها؛ فهو يستخدم لفظتي **"الوتر"** و**"القوس"**، ويستنبط من سياق حديثه عن المسافة بين البصرة وبحر الزنج، أنه يشبه أسلوب الملاحة في اتجاه شبه مستقيم بوتر السهم؛ في حين يرى إتباع المنعرجات الساحلية والإرساء بالموانئ الواقعة على خط سير السفن مشابها للقوس لما فيه من انعطاف؛ يقول بهذا الصدد ما نصه: **"وهم يزعمون أن الذي بين البصرة والزنج أبعد مما بين الصين وبينها؛ وإنما غلط ناس فزعموا أن الصين أبعد، لأن بحر الزنج حفرة واحدة عميقة واسعة، وأمواجها عظام [...] فلما كان البحر عميقا والريح قوية، والأمواج عظيمة، وكان الشراع لا يحط، وكان سيرهم مع الوتر ولم يكن مع القوس، ولا يعرفون الخبّ والمكلأ، صارت الأيام التي تسير فيها السفن إلى الزنج أقل"**[61]. بقي أن نذكر على سبيل الاستنتاج والتخمين، أن انفراد الإدريسي بين جغرافيي دار الإسلام باستخدام هذين المصطلحين البحريين الدقيقين، ينم عن قيامه بترجمة اصطلاحات لاتينية أو معارف ومهارات بحرية عملية كانت متداولة ـ وإن على المستوى الشفهي ـ بين بحارة صقلية خلال عصر النورمان؛ ولعل الجغرافي السبتي قد حرص من خلال ذلك على تقريب مضمون كتابه إلى إدراك ملك صقلية وعلمائها ورؤساء الأسطول البحري النورماني، على اعتبار أن معظم هؤلاء كانوا من الممالك الأوروبية[62]؛ ولقد وفّق في مسعاه ـ حسب اعتقادنا ـ دون التفريط في حق قرائه الناطقين بلغة الضاد، والعمل على تكييف المفردات الأعجمية أو العامية وقولبتها في صيغ عربية فصيحة؛ ومما لا ريب فيه أنه بذل من أجل ذلك أقصى مستطاعه عبر استحضار رصيده من القاموس العربي ومحاولة إيجاد مقابل للمصطلحات البحرية الأجنبية؛ ومما يعزز هذا الاستنتاج ملاحظة ثانية

تتصل باستخدام الإدريسي لوحدة قياسية غير عربية وهي **"الميل الإفرنجي"**[63]، وهو يعادل ثلاثة أميال عربية؛ ولا نجد من مبرر لهذا الاستخدام غير حرصه ـ في تقديرنا ـ على الموافقة بين المقاييس العربية واللاتينية، تفاديا للوقوع في أخطاء الاستعمال الناتج عن الخلط بينها.

ـ **"بينات المدن"**[64]: والصواب **"بُنَيَّات المدن"** كناية عن المدن الصغرى التي لم تبلغ من التوسع والعمران ما يجعلها تصنف من قبل الجغرافيين ضمن **"الحواضر"** و**"القواعد"** و**"أمهات الأمصار"**. واصطلاح البنيات كثير التداول في كتب المسالك والممالك، في حين أن اختيار الباحث لعبارة "بينات المدن" لا يجد ما يعضده في النصوص المصدرية العربية؛ وقد كانت للباحث في دواخل النص المحقق نفسه مندوحة عن الحيرة والتخبط بين القراءات التي تقدمها النسختان المعتمدتان في التحقيق، حيث أورد على التوالي في الهامش (رقم: 348) ما يلي: "في (ح) بنيات"؛ وفي الهامش (رقم: 886) ما يلي: "في (ح) من بنيات الدين مصغار، وفي (غ): بنيات الدين، ولعل الصواب ما أثبتناه" (انتهى قول المحقق). ومن المستغرب أنه لم ينتبه إلى ما ورد في "أنس المهج" نفسه، وهو قول المؤلف: **"وألحقنا بكل قاعدة من البلاد المشهورة ما انضاف إليها، وانتظم في عمالتها من بينات المدن ومنيعات الحصون"**[65]؛ فالقاعدة في هذا السياق الجغرافي هي إحدى أمهات الأمصار، في حين أن البنيات هي المدن الصغار. ويؤكد هذا القول ما جاء في الكتاب ذاته عن مدن صعيد مصر ونصه: **"وليس بها مدينة مشهورة كبيرة إلا قوص، وبعدها مدينة إخميم، وما خلا هذه فمدن صغار وحواضر قريات، بها أسواق وأجماع البيع والشراء"**[66]؛ والعبارة تحمل المدلول المنوه به في التصنيف الجغرافي العربي للمدن.

ـ **"تحليق"**[67]: جاء الاصطلاح في قول الإدريسي: **"وفي هذه الطريق تحليق من مدينة غانة إلى مدينة تارنقا عشرة أيام"**؛ وقد وضع الباحث تعريفا مختصرا

لاصطلاح "التحليق"، مستلهما إياه من اللغة الفرنسية، وهو قوله: "**التحليق**: يبدو أن الإدريسي يقصد بهذا المصطلح تقدير المسافة بين موقعين بشكل مباشر، دون اعتبار لالتواءات الطرق البرية وتضاريسها، أي ما يسمى في اللغة الفرنسية: (Le vol d'oiseau)"(68). وعلى العكس مما خمّنه المحقق، فإن تقنية التحليق في السير تطيل المسافة بين نقطتي الانطلاق والوصول، ظهيرنا في هذا الاستنتاج أن فقرة سالفة في الصفحة التي ورد فيها هذا المصطلح بالمتن تبين أن المسافة بين المدينتين نفسيهما أقل في الحالة المعتادة منها في التحليق، وهو قول الإدريسي: **"ومن غانة إلى تارنقا تسع مراحل"**(69) ؛ وهي إشارة تؤكد ما نذهب إليه، على اعتبار أن المرحلة هي يوم واحد من السير في البر(70).

3. إدراج نص دخيل على المتن الأصلي:

على الرغم من الجهد الذي بذله المحقق في تخريج نص قريب الشبه لكتاب "أنس المهج"، فإننا نؤاخذه على إدراج أحد النصوص الدخيلة ضمن نسق المتن الأصلي، دون التزامه بمبدأ الأمانة العلمية وأصول التحقيق المتعارف عليها؛ فمن المعلوم أن إقحام نصوص غريبة عن المتن الأصلي يعد من العيوب في مجال تحقيق المخطوطات، فالتدخل في متنها غير محبذ بصفة عامة، ما عدا في حالات الاختلاط بين أوراق النسخة نفسها، أو تقديم فقرة على أخرى، أو سقوط أو حذف أو اختصار مقصودين من الناسخين، أو إعادة ترميم وتتميم الكلمات والعبارات المطموسة، إلى غير ذلك من أوجه التدخل المحدود التي تدعو الضرورة إليها. بل على العكس من ذلك يتوجب تنقيح المتن الأصلي من الدواخل الغريبة عليه في حالة اختلاط نصوص لاحقة أو سابقة بالكتاب المحقق وإدراجها ضمن سياقه من قبل الناسخين والمتكسبين بالوراقة، ممن قصروا عن إدراك معاني الملكية الأدبية للنص ووجوب الإبقاء عليه وفق ما ارتضاه له صاحبه. وهذه الملحوظة تنطبق على الكتاب موضوع

المراجعة، فقد أقحم أحد نسّاخه اقتباسا من كتاب **"الجغرافيا"** المعروف كذلك بعنوان **"كتاب بسط الأرض في الطول والعرض"** المنسوب إلى ابن سعيد المغربي (605ـ673هـ) المتأخرة وفاته زمنيا بأكثر من قرن عن وفاة الإدريسي[71]. وكان الأجدر بالباحث أن يختار بين طريقتين معمول بهما في تحقيق النصوص التراثية: فإما أن يضع النص المقحم في الهامش وينبه على أنه ليس من صميم المتن المحقق بل هو من إضافة النُّسّاخ؛ وإما أن يحذفه من المتن والهامش ويكتفي بوضعه ضمن ملاحق الكتاب المحقق، دون إغفال الإشارة إلى ذلك سواء في صلب الدراسة أو في هامش الملحق. ومما يجدر بالذكر أن كراتشكوفسكي نبّه على نقل ابن سعيد في "بسط الأرض" نصوصا عن الإدريسي في "أنس المهج"[72]، ولعل هذا النقل هو الذي فسح المجال أمام تداخل نصوص الكتابين في نسخة إسطنبول إلى حد أن المستشرق كرامرس نسب للأول كتاب الثاني، مع أن ابن سعيد اعتمده من بين مصادره، وعلى غراره فقد اقتبس الجغرافي المشرقي أبو الفداء نصوصا عن الكتاب الثاني للإدريسي.

ومما يثير انتباه القارئ للدراسة التي وضعها المحقق عن مكانة الشريف الإدريسي في الفكر الجغرافي العربي الإسلامي، أنه اكتفى بتبيان الجوانب الإيجابية والمستجدة في كتابيه؛ بينما أعرض عن ذكر المؤاخذات الكثيرة التي يمكن تسجيلها على هذا الجغرافي، مع العلم أن بعضها يعود إلى الجغرافيين المسلمين في العصور الوسطى، وفي مقدمتهم محمد بن عبد المنعم الحميري (ت. 727هـ) الذي استفاد بصفة جمّة من كتاب "نزهة المشتاق"، ومع ذلك فإنه قد انتقد الإدريسي من حيث منهجه الجغرافي الذي يشتغل بتحديد المسافات على حساب ذكر المعطيات الطبيعية والبشرية الأخرى والروايات التاريخية المرتبطة بالأعلام الجغرافية[73]، وهو المنهج الذي تبناه الحميري في معجمه الجغرافي **"الروض المعطار في خبر الأقطار"**. أما الطبيب المصري الأكفاني (ت. 749هـ) فإنه يقول في حق الإدريسي

ما يلي: "ولبطلميوس في أحوال المساكن والأقاليم كتاب يعرف بـ"جغرافيا" تام في معناه، إلا أن أكثر مسمياته مجهولة عندنا لأنها أسماء أعلام نقلت بجلها من اللغة اليونانية. وكتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" فيه مخالفة لقسمة الأقاليم، فإن مؤلفه وإن كان عارفا بالمسالك والممالك لجوبه الآفاق، فإنه عرى من علم هيئة الأفلاك"[74]. أما لدى المؤرخين المحدثين للأدب الجغرافي العربي، فقد أوضح كراتشكوفسكي أن "محاولة الإدريسي للتقريب بين الجغرافيا الوصفية والفلكية قد عرفت في الشرق بوصفها محاولة فاشلة، تماما كما عرفها العلم الحديث"؛ كما صادق على حكم المستعرب رينو الذي قال: **"والإدريسي في بعض النقاط قد ساعد بالأحرى على تقهقر العلم بدلا من تقدمه، غير أن مصنفه على وجه العموم يمثل صرحا في ميدان الجغرافيا"**[75]؛ في حين أن يوسف كمال - وهو من أفضل الخبراء في الكارتوغرافيا العربية والأوروبية - ينفي أي تأثير للإدريسي على أوروبا[76]. وعلى الرغم من التقريظ البليغ الذي حبا به حسين مؤنس الشريف الإدريسي، إلا أنه لم يجد بدا من توجيه بعض الانتقادات إلى هذا الجغرافي، من قبيل قوله: **"وربما كان تقسيم الكتاب إلى أقاليم وأجزاء هو أكبر صعوبات قراءة هذا الكتاب، فإن البلد الواحد يقع وصفه في أجزاء من أقاليم شتى، فإن الذي يريد أن يقرأ وصف النيل عنده يجد منابعه في الجزأين الثالث والرابع من الإقليم الأول جنوب خط الاستواء، ثم يستتم الكلام عن هذه المنابع ويصل إلى النوبة في الجزء الثالث من الإقليم الأول شمال خط الاستواء..."**[77].

ومما يؤاخذ على الإدريسي أيضا كونه لا يعير اهتماما لأصول المفردات الجغرافية ومدلولاتها الاشتقاقية، على غرار ما فعل ياقوت الحموي في **"معجم البلدان"**؛ كما أنه لا يكلف نفسه عناء ضبط الأعلام والألفاظ التي يَشْكل نطقُها مثل ما فعله كل من أبي عبيد البكري في **"معجم ما استعجم"** وياقوت الحموي في **"المشترك لفظا والمختلف صقعا"**. ومن المفارقات العجيبة التي نلحظها في هذا

الباب أن الحميري الذي اعتمد على الإدريسي ـ كما مضى القول في ذلك ـ ألزم نفسه بضبط ألفاظه وأعلامه الجغرافية في كثير من مواد معجمه، ولعله كان واعيا بما ينطوي عليه إهمالها من وهم والتباس على القراء والمسترشدين بمصنفه؛ وبسبب هذه العلة نلحظ كثرة التصحيفات والتحريفات التي اعترت كل من "نزهة المشتاق" و"أنس المهج"، وأوقعت جل المشتغلين بتحقيقهما في أوهام وصعوبات لا مجال لحصرها في هذا المقال، ويكفي الإحالة على ما سلف ذكره منها في موضوع هذه المراجعة.

خلاصة القول إن كتاب "أنس المهج" يعدّ ـ في طبعته موضوع هذه المراجعة ـ مساهمة طيبة على وجه العموم في تحقيق التراث الجغرافي العربي الإسلامي؛ ومع ما لاحظناه على الدارس من هفوات، فلا ننكر ما بذله من مجهودات جسيمة في تخريج نص الكتاب وشرح الكثير من أعلامه الجغرافية والبشرية، وهي مهمة شاقّة ومحفوفة بالهنات لا يعرف حجمها إلا من تجشم سبيلها بإرادة متينة وجرأة علمية فذة؛ ولا نرى في هذه المراجعة غير إسهام متواضع في تنقيح أحد الأعمال التراثية المحققة، وإثارة انتباه الباحث إلى ما يقع فيه جمهور الدارسين من منزلقات التعميم ومجازفات الاجتهاد في تخريج النص أو شرح مغلقاته، وهي أمور قلما تغيب عن عمل من هذا الحجم الجسيم.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 ــ الشريف الإدريسي السبتي، **أنس المهج وروض الفرج: قسم شمال إفريقيا وبلاد السودان**، تحقيق د. الوافي نوحي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط: دار أبي رقراق، 1428ــ2007، ص. 52.

2ــ د. حسين مؤنس، **تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس**، ط. 2، القاهرة: المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم، 1986، ص. 175.

3ـ أنس المهج، ص. 58.

4ـ نفس المصدر والصفحة.

5ـ نفسه، ص. 44.

6ـ نفسه، ص. 11، 58ـ59.

7ـ نفسه، ص. 11، 59.

8ـ نفسه، ص. 44.

9ـ نفسه، ص. 45.

10ـ Juan Vernet, **Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**, traduit par Gabriel Martinez_Gros, SINDBAD, 1985, p. 249_250.

11ـ مؤلف مجهول، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ترجمه عن الفارسية د. يوسف الهادي، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1419ـ1999.

12ـ إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ومراجعة إيغور بليايف، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ج. 1، ص. 223.

13ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله المقدسي البشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق دي خويه، ط. 2، ليدن، 1906، (أعيد طبعه ببيوت عن دار صادر، د. ت.)، ص. 4.

14ـ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزهري، **كتاب الجغرافية وما ذكرته الحكماء فيها من العمارة وما في كل جزء من الغرائب والعجائب تحتوي على الأقاليم السبعة وما في الأرض من الأميال والفراسخ**، تحقيق محمد حاج صادق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.، ص. 10.

15ـ نفس المصدر السابق، ص. 11.

16ـ الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الطبعة الأولى، صنعاء، مكتبة الإرشاد، 1410ـ 1990، ص. 43.

17ـ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص. 4.

18ـ بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، دار المعارف، 1961ــ 1962، ج. 3، ص. 68.

19ـ أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي البيروني، **كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن**، تحقيق د. ب. بولجاكوف ومراجعة د. إمام إبراهيم أحمد، منشور في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثامن، ج. 1ــ 2، ذو القعدة 1381 هـ جمادى الاخرة 1382هـ \ ماي ـ نوفمبر 1962م، ص. 37ــ 38.

20ـ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص. 9.

21ـ شاكر خصباك، **الجغرافيا لدى العرب**، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986، ص. 70.

22ـ أنس المهج، ص. 107.

23ـ أبو القاسم عبيد الله بن خرداذبه، **المسالك والممالك** (ويليه نبذ من **كتاب الخراج** لأبي الفرج قدامة بن جعفر البغدادي)، تحقيق دي خويه، ليدن، 1889، (أعيد طبعه في بيروت عن دار صادر، د. ت.)، ص. 153.

24ـ أبو عبيد البكري، **المسالك والممالك**، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، ط. 1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، ج. 2، ص. 787.

25ـ أنس المهج، ص. 113.

26ـ نفسه، ص. 115.

27ـ نفسه، ص. 290ــ291، التعليق رقم: 108.

28ـ لسان العرب (نسخة إلكترونية)، مادة: قلزم.

29ـ أنس المهج، ص. 186.

30ـ نفسه، ص. 235.

31ـ محمد حسن، **"مساهمة كتب المسالك والرحلة في تأسيس معجم موحد للبلدان المغاربية"**، ضمن ندوة أدب الرحلة، مكناس، 1993، ص. 151

32ـ أبو مروان حيان بن خلف بن حيان القرطبي، **المقتبس من أخبار بلد الأندلس**، تحقيق د. عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، دار الثقافة، 1983، ص. 103.

33ـ نفسه، ص. 194.

34ـ نزهة المشتاق، مج. II، ص. 531.

35ـ أنس المهج، ص. 236.

36ـ د. عبد السلام الجعماطي، **"تيكساس حاضرة بلاد غمارة"**، بحث منشور في جريدة الشمال، ع. 446، من 21 إلى 27 أكتوبر 2008، ص. 12ـ13.

37ـ الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت، مج. 2، ص. 532.

38ـ Los caminos de Al_Andalus en el siglo XII, estudio edición, traducción y anotaciones JASSIM ABID MIZAL, CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, INSTITUTO DE FILOLOGÍA, MADRID, 1989, pp. 43-44.

39ـ أنس المهج، ص. 208.

40ـ نفسه، ص. 332، التعليق رقم: 180.

41ـ محمد بن علي بن محمد بن الشباط، المصري التوزري، **وصف الأندلس**، تحقيق أحمد مختار العبادي، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، مج. XIV، 1967ـ 1968، ص. 152.

42ـ أبو الحسن علي بن الحسن الهنائي المعروف بكراع النمل، **المنتخب من غريب كلام العرب**، تحقيق د. محمد بن أحمد العمري، منشورات جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1409هـ 1989م، ج. 1، ص. 289.

43ـ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي الدباغ، وأبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (أكمله وعلق عليه)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة: مكتبة الخانجي، تونس: المكتبة العتيقة، 1972، ج. 1، ص. 8.

44ـ أنس المهج، ص. 86.

45ـ نزهة المشتاق، مج. I، ص. 171.

46ـ أنس المهج، ص. 87.

47ـ عن تحديد المجرى البحري، يراجع: نزهة المشتاق، مج. I ص.164، 254؛ مج. II، ص. 581؛ مج. II، ص.640، 647.

48ـ أنس المهج، ص. 87ـ88.

49ـ عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق د.علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، د. ت.، ج.1، ص.341؛ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص.59، 66.

50ـ أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، **رحلة ابن جبير**، أو **تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار**، بيروت، دار التحرير للطبع والنشر، 1968، ص. 185.

51ـ أنس المهج، ص. 88ـ89.

52ـ نفسه، ص. 87.

53ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن الرفعة الأنصاري، **رسالة في بيان الذراع والكيل والوزن**، مخطوط المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان، رقم: 360 (ضمن مجموع)، ص. 170.

54 ـ Jesus Zanon, **Topografia de Cordoba Almohade a través de fuentes árabes**, Madrid, 1989, p. 18.

55ـ أنس المهج، ص. 213.

56 ـ Ingrid Bejarano Escanilla, "***Orientaciones por astros y vientos***", en Al_Andalus y el Mediterráneo, Madrid, 1995, p. 275.

57ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ط. I، بيروت: دار صادر، 1410هـ 1990م، مج. V، ص. 122.

58ـ أنس المهج، ص. 232.

59ـ نفسه، ص. 236.

60ـ نزهة المشتاق، مج. 1، ص. 271.

61ـ الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1416ـ1996، ج. 3، ص. 262؛ راجع كذلك تعليق المحقق في الهامش رقم:4.

62ـ مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ص. 181.

63ـ نزهة المشتاق، مج. 2، ص. 772.

64ـ أنس المهج، ص. 122، 220.

65ـ نفسه، ص. 122.

66ـ نفسه، ص. 170.

67ـ نفسه، ص. 141.

68ـ نفسه، ص. 91.

69ـ نفسه، ص. 141.

70ـ عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر أبو الفداء، **تقويم البلدان**، تحقيق م. رينو والبارون ماك كوكين دي سلان، بيروت، دار صادر، د.ت.، (عن طبعة باريس، 1840)، ص. 73ـ74.

71ـ أنس المهج، ص. 118ـ119.

72ـ كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص. 291ـ292.

73ـ أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، ط. 2، بيروت، مكتبة لبنان، 1984، ص. 1؛ ويقول الحميري في سياق المفاضلة بين كتابه وبين "نزهة المشتاق" ما يلي: "ثم إني قسته بالكتاب الأخباري المسمى بنزهة المشتاق فوجدته أعظم فائدة، وأكثر أخبارا وأوسع في فنون التاريخ وصنوف الأحداث مجالا، حتى في وصف البلاد فإنه دائما يذكر نبذة منها وشيئا قليلا في مواضع مخصوصة معدودة؛ بل إنما عظم حجمه بما اشتمل عليه من قوله: "من فلانة إلى فلانة خمسون ميلا أو عشرون فرسخا ومن فلانة إلى فلانة كذا وكذا". أما الخبر عن الأصقاع بما يحسن إيراده ويلذ سماعه من خبر ظريف أو وصف يستغرب أو يستملح فإنما يوجد فيه في مواضع قليلة معدودة، إلى غير ذلك من عسر وجدان الناظر فيه مطلوبه بأول وهلة بل بعد البحث والتفتيش...".

74ـ كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ج. 1، ص. 292؛ ويجدر التنويه بأن صاحب المرجع المعتمد في نقل هذا الرأي يعود لاحقا للتحفظ على أحد جوانبه؛ انظر: نفس المرجع، ص. 294.

75ـ نفس المرجع والصفحة.

76ـ نفسه، ص. 292.

77ـ مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ص. 237.

❒ ❒ ❒

بيبليوغرافيا:

I. المصادر العربية:

1. ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الكناني الأندلسي، **رحلة ابن جبير، أو تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار**، بيروت، دار التحرير للطبع والنشر، 1968.

2. ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي، **كتاب صورة الأرض**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

3. ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي، **المقتبس من أخبار بلد الأندلس**، تحقيق د. عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، دار الثقافة، 1983.

4. ابن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله، **المسالك والممالك** (ويليه نبذ من كتاب الخراج لأبي الفرج قدامة بن جعفر البغدادي)، تحقيق دي خويه، ليدن، 1889، (أعيد طبعه في بيروت عن دار صادر، د. ت.).

5. ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، د. ت.

6. ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى، **بسط الأرض في الطول والعرض**، تحقيق خوان فيرنيط خينيث، منشورات معهد مولاي الحسن، تطوان، 1958.

7. ابن الشباط، محمد بن علي بن محمد المصري التوزري، **وصف الأندلس**، تحقيق أحمد مختار العبادي، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، مج. XIV، 1967 ـ 1968.

8. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ط. I، بيروت، دار صادر، 1410هـ 1990م، المجلد السابع.

9. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، **تقويم البلدان**، تحقيق م. رينو والبارون ماك كوكين دي سلان، بيروت، دار صادر، د.ت.، (عن طبعة باريس، 1840).

10. الأنصاري، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن الرفعة، **رسالة في بيان الذراع والكيل والوزن**، مخطوط المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان، رقم: 360 (ضمن مجموع).

11. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز، المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس ـ بيروت، الدار التونسية ـ دار الغرب الإسلامي، 1992.

12. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، **كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح**

مسافات المساكن، تحقيق د. ب. بولجاكوف ومراجعة د. إمام إبراهيم أحمد، منشور في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثامن، ج. 1و2، ذو القعدة 1381 هـ جمادى الآخرة 1382هـ \ ماي ـ نوفمبر 1962م.

13. الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1416ـ 1996، ج. 3.

14. الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، ط. 2، بيروت، مكتبة لبنان، 1984.

15. الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي، وابن ناجي، أبو الفضل أبو القاسم بن عيسي التنوخي (أكمله وعلق عليه)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة: مكتبة الخانجي، تونس: المكتبة العتيقة، 1972، ج. 1.

16. الزهري، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **كتاب الجغرافية وما ذكرته الحكماء فيها من العمارة وما في كل جزء من الغرائب والعجائب تحتوي على الأقاليم السبعة وما في الأرض من الأميال والفراسخ**، تحقيق محمد حاج صادق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

17. الشريف الإدريسي، **أنس المهج وروض الفرج**، (نشر الجزء الخاص بطرق الأندلس): Los caminos de Al_Andalus en el siglo XII, estudio edición, traducción y anotaciones JASSIM ABID MIZAL, CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, INSTITUTO DE FILOLOGÍA, MADRID, 1989.

18. الشريف الإدريسي، **كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، تحقيق مجموعة من الباحثين، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.، 2 مج.

19. مؤلف مجهول، **حدود العالم من المشرق إلى المغرب**، ترجمه عن الفارسية د. يوسف الهادي، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 1419ـ1999.

20. المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله البشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق دي خويه، ط. 2، ليدن، 1906، (أعيد طبعه ببيوت عن دار صادر، د. ت.)

21. كراع النمل، أبو الحسن علي بن الحسن الهنائي، **المنتخب من غريب كلام العرب**، تحقيق د. محمد بن أحمد العمري، منشورات جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1409هـ 1989م، ج. 1.

22. الهمْداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكْوَع الحوالي، الطبعة الاولى، صنعاء، مكتبة الإرشاد، 1410ـ 1990.

23. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله، **معجم البلدان**، تحقيق ويستنفلد، ط. 2، بيروت، دار صادر، 1995ـ 1996.

II. المراجع العربية والمعربة:

21. الجعماطي، د. عبد السلام، **"تيكساس حاضرة بلاد غمارة"**، بحث منشور في جريدة الشمال، ع. 446، من 21 إلى 27 أكتوبر 2008، ص. 12ـ13.

22. حسن، محمد، **"مساهمة كتب المسالك والرحلة في تأسيس معجم موحد للبلدان المغاربية"**، ضمن ندوة أدب الرحلة، مكناس، 1993.

23. خصباك، شاكر، **الجغرافيا لدى العرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1986.

24. كراتشكوفسكي، إغناطيوس يوليانوفيتش، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الجزء الأول، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ومراجعة إيغور بليايف، القاهرة، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963.

25. مؤنس، د. حسين، **تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس**، ط. 2، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، 1986.

III. المراجع الأجنبية:

26. Bejarano Escanilla, Ingrid, "***Orientaciones por astros y vientos***", en Al_Andalus y el Mediterráneo, Madrid, 1995.

27. Vernet, Juan, **Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**, traduit par Gabriel Martinez_Gros, SINDBAD, 1985.

28. Zanón, Jesús, **Topografía de Córdoba Almohade a través de las fuentes Árabes**, CSIC, Marid, 1989.



ليون الإفريقي في "وصف إفريقيا"
سيرة ذاتية متشظية[1]

أم البنين الزهيري*

ترجمة ابراهيم الخطيب**

الحسن الوزان، المشهور عالميا باسم Jean Léon L'Africain أو Léo Africanus، كاتب ظلت معرفته، وإلى عهد قريب، مقصورة على بضع حلقات من المتخصصين في تاريخ بلاد المغرب وجغرافيتها. أما اليوم، وبفضل عدد لا بأس به من المؤلفات، سواء العالمة أو الموجهة إلى الجمهور العريض، فقد صار اسما ذائع الصيت، في بلدان المغرب وكذا غيرها من الأقطار. وترجع شهرته الحالية، في جزء منها، إلى الجودة الاستثنائية التي يتصف بها كتابه المكرس لأفريقيا والذي اعتبره عبد الله العروي "مؤلفا من الدرجة الأولى"[2]، وهو ما أتاح له الظهور في الكتاب المرجعي الذي ألفه الكاتب السوفياتي كراتشوفسكي، وجعل موضوعه عراقة تاريخ الأدب الجغرافي العربي [3]، ودفع غي تيربي دولف Guy Turbet Delof الى الاحتفاء بكاتبه باعتباره "جغرافيا عبقريا"[4].

---

* أستاذة باحثة، جامعة سان دييغو، كاليفورنيا.

** أستاذ باحث ومترجم، كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، السويسي، الرباط.

ويتجلى العطاء الأكبر لكتاب[5] Descrittione dell'Africa، بالنسبة لهؤلاء الكتاب، كما بالنسبة لأولئك الذين استعملوا محتوياته منذ صدوره سنة 1550، وهم كثر، في الدقة المتناهية التي وصف بها الحياة في بلدان المغرب في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وفي استحضاره للبنيات الاقتصادية، أو للسلطة السياسية وأشكال ممارستها، أو لعادات السكان، وتقاليدهم، وملابسهم، وأقواتهم. إنه من المعروف أن ليون اهتم بالدرجة الأولى بشمال إفريقيا رغم أنه لم يغض الطرف عن مصر وعن جزء من إفريقيا جنوب الصحراء. لقد كان الجوهري، بالنسبة لأكثرية القراء، إبان القرون الأربعة ونصف التي تلت انتشار كتاب "و.إ" بين الناس، هو معرفة إفريقيا المعاصرة معرفة جيدة، ثم معرفة ماضيها الغابر، وذلك بفضل أحد النصوص المكرسة لها على أكمل صورة وأدق تفصيل، والذي هو، في واقع الأمر، أول كتاب صدر في أوروبا يهتم بهذه القارة على نحو استثنائي. واعتبر فرانسو دو بيلفوريست François de Belleforest، في سنة 1575 [6]، هذا الكتاب نصا حديثا يمكّن من تحيين النصوص القديمة حول إفريقيا واستكمالها، وهو الرأي الذي لم يخالفه فيه العديد من مؤرخي القرنين السادس عشر والسابع عشر، وحتى القرن الثامن عشر. بل إن هذا الكتاب رافق الرحالة هنري بارت[7] Henry Barth خلال رحلته في إفريقيا إبان القرن التاسع عشر. أما القرن العشرون فهو العصر الذي غدا فيه ليون أحد أكبر مصادر تاريخ بلاد المغرب فيما يتعلق بالفترة الهامة التي تلت حرب استرجاع الأندلس La Reconquista، والتي تميزت بمواجهات ومفاوضات عديدة بين بلدان شمال إفريقيا والقوى الأيبيرية والإمبراطورية العثمانية.

تلك هي الأسباب الرئيسية لشهرة ليون الحالية، حيث عرف مؤلّـفه، خلال القرن العشرين، حياة جديدة تميزت بتعدد طبعاته وتكاثر ترجماته. مع ذلك، فأهمية "و.إ" باعتباره وثيقة تاريخية ليست هي الأهمية الوحيدة التي تثير الانتباه. ذلك أن الاتجاهات الجديدة في دراسة الماضي أخذت تمنحه موقعا سيغدو

أكثر بروزا في المستقبل القريب. وفعلا، فالانكباب اليوم لم يعد مقصورا فقط على الملمح الوضعاني لهذا الصنف من النصوص، وعلى ما يمكن أن تقدمه من معلومات حول الماضي، بل إنها غدت تعتبر أيضا وسائط لبناء حقول المعرفة وتنظيمها، وسط الضغوط السياسية والثقافية المتولدة عن التقاليد أو عن الراهن. هكذا غدا كتاب "و.إ" يحتل مكانا مرموقا، في أوروبا بدءا من عصر النهضة، فيما يتصل ببناء مجال معرفة "إفريقانية"، ودراسة هذا التاريخ مهمة بالنسبة لضبط ماضي وحاضر مفهوم إفريقيا وبلاد المغرب الذي فرض نفسه في أوروبا وكذا في بقية بلدان العالم. لقد تم الشروع في هذا العمل اليوم بصورة جدية[8]، وهو جدير بأن يشكل موضوع اهتمام المزيد من الكفاءات نظرا لسعة المجال الذي يبدو فيه أثر ليون واضحا للعيان.

مع ذلك، فان مساري البحث هاذين، بمعنى معرفة إفريقيا في مستهل القرن السادس عشر بفضل هذه الوثيقة الهامة، ثم اكتشاف وقع "و.إ" على صياغة موضوع "إفريقيا" خلال قرون، لا يستوفيان غنى هذا النص الرائع. ذلك أن مسارا ثالثا أكثر تعقيدا أخذ يرتسم في الأفق، ويتطلب جهودا حثيثة قبل أن يؤتي الأكل الذي يعد به. لقد كان ليون جغرافيا عربيا كتب الصيغة النهائية لنصه في إيطاليا، وتوجه بها إلى جمهور أوروبي. وكانت هذه الوضعية، وحدها، كافية لكي يتبوأ وضعا اعتباريا خاصا في تاريخ التقليدين (العربي والأوروبي). وفعلا ليس هناك شك في أن هذا هو ما يفسر، على المدى الواسع، الشهرة الراهنة التي يحظى بها الجغرافي العربي. فقيمة المعلومات التي وفرها المؤلف عن إفريقيا الشمالية في مطلع القرن السادس عشر وغناها لا تكفيان وحدهما، بالتأكيد، لضمان نوع الشهرة التي يتمتع بها في أيامنا هذه، ولا أن تجعلا منه اسما بالغ الإيحاء لتبرير تكريس رواية له عرفت نجاحا كبيرا[9]. من جهة أخرى يجب أن نضيف بأن الاهتمام، بل الانبهار إزاء هذه الشخصية وحيال هذا الوجود غير المألوفين ليس بالأمر الطارئ

المحدث، بل إنه لينعكس في عدة مؤلفات منذ القرن السادس عشر.

إن وضعية هذا الكتاب الذي ألفه كاتب عربي لجمهور أوروبي للافتة للنظر حقا في حد ذاتها، لكنها لم تشرع في التعبير عن خصوصية ليون الإفريقي وخصوصية كتابه إلا مؤخرا. ثم إن ظروف تأليفه لم تكن محض تفاصيل جذابة، ولا مجرد حوادث ممكنة جديرة بمعالجة رمزية بحتة، حيث يمكن فقط توسم الأمل في احتمال حدوث خرق للحواجز الثقافية. "و.إ" كتاب تخومي، تم التفكير فيه وكتب في فضاء يوحد حضارتين ويفرقهما: حضارة أوروبا الغربية وحضارة الإسلام العربية. من هنا فإن دراسة هذا الكتاب بصورة كاملة إن أمكن عملية تفترض أن نضع في اعتبارنا وضعية المؤلّف، وان ندرس خاصة ما يعكس في كتابة كتابه، وما يؤكد، وربما يتجاوز شروط تصوره وصياغته. إن هذا النص الهجين، الذي ينتمي إلى التقاليد الجغرافية العربية، هو أيضا مكان لاستراتيجيات التلاؤم وإعادة التقييم التي تجد أصولها في تأليفه من طرف كاتب يعيش المنفى، مقطوع الصلة بجمهوره "الطبيعي" وكذا بسلالة المؤلفات العالمة التي يواصل تقاليدها، وبالضمني الذي يعتمده الكتّاب الذين يؤلفون وهم في مركز ثقافتهم. ولكونه مؤلفا يعتمد الذاكرة، فان "و.إ" يفترض أن يكون كاتبه قد استمد من مصادر تقع في ملتقى الذكرى الشخصية وإعادة البناء الثقافية والأدبية: إنه كتاب يصف بلدا أمحت معالمه الجغرافية والتاريخية بفعل مرور الزمن، وبفعل راهن فضاء أجنبي، ثم انبعثت تلك المعالم من رمادها بفعل الضرورة العلمية التي وجد الجغرافي نفسه فيها، وكذا بفعل الضرورة السيكولوجية التي شعر بها ولا شك، وحيث كان عليه تقييد كل ذلك على البعد خوفا من ضياعه.

كل هذه مسائل بالغة السعة، وليس من المتعين حلها، ولا حتى قياس مداها في هذه المقالة. سأحاول هنا فقط مقاربتها من خلال أحد أكثر ملامح "و.إ" إثارة للانتباه، وأعني الحضور الكثيف للمؤلّف في نص الكتاب ذاته. إنه ملمح جدير

بالتوقف عنده، وفحصه بتمعن. وفعلا فليس بالأمر العادي أن يتمكن جغرافي من أن يسجل حضوره الشخصي بعمق في كتابه. إننا نعلم، بطبيعة الحال، أنه يوجد في التقاليد الأوروبية وفي التقاليد العربية سرد الرحلة الذي يعتبر كتاب ابن بطوطة العظيم نموذجه الجامع. ففي هذا الشكل تكون سيرة المؤلف هي المبدأ الناظم للنص، وحيث نقتفي خطى بعض المراحل التي تميز حياته، فيما نكتشف، في نفس الوقت، المدن والبلدان التي حل بها.

لا يندرج كتاب "و.إ" في هذا النسق: فهو ليس رحلة، وإنما مؤلف يعتمد الجغرافية الوصفية التي تستحضر ملامح متنوعة ومناطق مختلفة في إفريقيا حسب مخطط شامل لا يدين بأي شيء لسيرة ليون. يهتم "و.إ" أول ما يهتم بإفريقيا في مجموعها، وبالمناطق التي تنقسم إليها، ومناخها، وشعوبها، ولغاتها.... إثر ذلك ينكب الكتاب على وصف البلدان، و"ممالك" مراكش، وفاس، وتلمسان، وبجاية، وبلاد الجريد، والصحراء، وبلدان الساحل، ومصر، كما يعالج موضوعات عامة كأنهار أفريقيا ونباتاتها وحيواناتها. إن كتابا صيغ على هذا النحو، لا ينبغي أن يكون لسيرة الكاتب فيه إلا دور محدود وضئيل. بيد أن هذه السيرة ليست حاضرة فقط في " و. إ "، إنما يحتل حضور المؤلف في النص موقعا جوهريا. ولو أننا قمنا بإلحام مختلف الفقرات التي يتحدث فيها ليون عن نفسه، ويروي حكايات عاشها، ويتذكر شبابه، ويستحضر الشخصيات التي تعرف عليها، ويقاسم القارئ آراءه، ويشير إلى انه حل في مكان معين، أو يتذكر على الأقل حادثا معينا وقع فعلا "في عهده" فإننا سنحصل على ما يعادل حوالي سدس الكتاب. بيد أن هذا الإحصاء ذاته لا يعبر عن كل شيء: فإذا كانت سيرة ليون لا توجه كتابة المؤلّـف كما هو الشأن في الرحلة، إلا أنها، في واقع الأمر، محور ناظم أشد عمقا وأكثر أهمية، حيث ترتبط هذه الخاصية بالسؤال العام الذي وضعته فيما سبق، والذي يتعلق بالخصوصية القصوى لهذا الكتاب وللظروف التي تم تحريره فيها.

قبل المضي قدما في تحليل هذه المسالة، فإن أمرا بالغ الأهمية يفرض علينا نفسه، ويتعلق بنص الكتاب ذاته. سأحيل في هذه المقالة على مخطوط كتاب ليون المحفوظ في المكتبة الوطنية بروما. لا يحمل المخطوط أي عنوان، وقد كتب بخط جميل ومضبوط يدل على صاحب قلم محترف[10]. إنه من المحتمل ، وإن لم يكن مؤكدا، أن يكون هذا المخطوط أصليا، تم تصحيحه في هوامش بعض الصفحات من طرف يد مجهولة، لا ريب في أنها يد ليون ذاته. لقد نشر هذا النص سنة 1550 تحت عنوان Descrittione dell'Africa من لدن جيان باتيستا راموزيو، ضمن المجلد الأول لإحدى أهم سلاسل الرحلات والدراسات الجغرافية في عصر النهضة، وهي سلسلة [11] Navigazionie viaggi (إبحارات وأسفار)، الأمر الذي شكل مستهل مسيرة الكتاب الطويلة واللامعة التي نعرفها اليوم. بقي أن نتأكد ما إذا كان المؤلف الذي كتبه ليون هو الذي عرف حقا هذه الشهرة.

لقد قام الناشر الأول، راموزيو، بتصحيح النص وذلك بهدف طبعه، حيث بدا له أنه ليس بالإمكان نشره كما هو، وهو ما يمكن فهم دواعيه إثر معاينة المخطوط. بادئ ذي بدء، لا يتضمن النص علامات التنقيط باستثناء خطوط مائلة قصيرة (/) تحيط عموما بالأرقام. ويتألف كل فصل، على وجه الإجمال، من جملة واحدة مسترسلة. هناك مشكل أخر يطرحه المخطوط، وهو أنه كتب بـ "لغة ذات رطانة"، حسب عبارة ألكسيس إيبولار[12] Alexis Epaulard، بمعنى أنه كتب بإيطالية غير مضبوطة خالطتها اللاتينية على نحو كثيف. من المؤسف أن راموزيو لم يكتف بتصحيح اللغة ووضع علامات تنقيط تسهل عملية القراءة، بل إن تدخلاته في النص أدت إلى تغييره بعمق على أنحاء مختلفة. هكذا فرض تقسيما إلى أجزاء لا يوافق تماما ما نجده أصلا في المخطوط، ويحل محل النظام الذي ارتضاه المؤلف لكتابه. والأهم من ذلك هو أنه ألغى عدة فقرات لأسباب يمكن تصورها أحيانا، لكن يصعب إدراكها في أحيان أخرى. إذن، لقد تم تغيير شكل النص ومضمونه بصورة

ملحوظة لغاية نشره. وهذه النسخة من " و. إ" التي راجعها راموزيو وأعاد كتابتها هي ما يشكل قاعدة كل الطبعات الصادرة إلى غاية منتصف القرن العشرين. بيدا أن جان تامبورال Jean Temporal اعتمد في وضع ترجمته الفرنسية الصادرة في طبعة أولى سنة 1556 (13) على طبعة سنة 1554، وهي الطبعة التي اعتمدها جان فلوريان Jean Florian في وضع ترجمته اللاتينية (14). ورغم ضعف جودة هذه الترجمة الأخيرة، إلا أنها شكلت النص الذي اعتمده جون بوري John Pory في وضع الترجمة الإنجليزية(15)، وهي الترجمة التي مازالت تعتمدها، في الغالب الأعم، كافة الدراسات التي استثارها في الولايات المتحدة الأمريكية الاهتمام الحديث بليون لدى المتخصصين في عصر النهضة(16).

بعبارة أخرى: إن نصوص "و. إ" التي يتداولها القراء منذ قرون، ليست سوى خيانات للنص الذي كتبه يوحنا ليون الإفريقي، وهو ما تم الوعي بإشكالاته عند اكتشاف المخطوط الوحيد المعروف حاليا سنة 1931. لقد كانت أنجيلا كوداتزي Angela Codazzi تعتزم نشر المخطوط، لكنها لم تتمكن للأسف من القيام بذلك. وعندما أراد ألكسيس إيبولار وضع ترجمة فرنسية جديدة لكتاب "و. إ" اعتمد بدءا على هذه النسخة لصياغة ترجمة أمينة للنص الأصلي أو الأقرب للأصل الموجودة لدينا، لكنه لم يفتأ أن غير رأيه:

"لو أخذنا فقرة من نص المخطوط وحاولنا ترجمتها إلى لغة فرنسية مفهومة، فإننا سنحصل تماما على نفس النتيجة إذا ترجمنا مباشرة نفس الفقرة عن راموزيو. لذا فليس هناك من فائدة كبرى ترجى من استعمال نص المخطوط. مع ذلك فقد ارتكب راموزيو من جهة، والناسخ من جهة أخرى (17)، أخطاء أثناء قراءة النص الأصلي الذي استعملاه، وهي أخطاء غير متشابهة دائما، ويمكن تصحيح العديد منها عند مقارنة النصين. وبفضل حسن تتبع السيدة أنجيلا كوداتزي، تمكنا من مقابلة النصين في الخزانة الوطنية بروما، فقمنا بإدخال التصحيحات التي بدت لنا جوهرية على نص راموزيو"(18).

اعتمادا على هذا التأكيد، يتم اعتبار الترجمة الفرنسية الجديدة التي وضعها ألكسيس إيبولار بالغة القرب من الأصل على وجه العموم، ولذا اختارها السيدان محمد حجي ومحمد الأخضر لصياغة ترجمتهما العربية[19]، وهي الترجمة التي يستشهد بها المؤرخان حينما يريدان دراسة الكتاب في ذاته. للأسف، يظل إيبولار بعيدا عن أن يكون قد قام بمقارنة حقيقية بين النصين، رغم محاولته الإيحاء بأن الفروق بين المخطوط ونسخة راموزيو ضئيلة، وأنه صحح أهمها.

لقد سها عن تصحيح عدد كبير من أخطاء القراءة المتصلة بالأرقام وكذا بأسماء الأعلام، ولعل من أبرز أخطاء هذا النوع الأخير الخطآن المتعلقان بمدينة "Telensin" وقبيلة "Luntuna" نظرا لكثرة ورودهما في نص الكتاب. يتعلق الأمر بطريقة نقل الاسمين كما وردا في نص راموزيو والتي حافظ عليها إيبولار، وهما الخطآن اللذان يصعب تصور صدورهما عن ليون. إذ يبرهن المخطوط أنه ليس مسؤولا عن ذلك، حيث نجد Tilimsan أو Tilimsin و Lumtuna. من البديهي أنه ليس بالإمكان إحصاء كل الفروق الموجودة بين المخطوط والنص الذي نشره راموزيو، لكن يتعين التأكيد على أن الفروق كثيرة جدا، وأنها تتصل في الغالب بعدة أسطر، وأحيانا ببضع صفحات لم يصحح منها إيبولار إلا جزءا يسيرا، لعله أقل من 10 % . من هنا فإن الترجمة الفرنسية الحديثة لا تستحق أن توضع في الاعتبار كنص جدير بالثقة، رغم أنها تكاد تكون أقل ابتعادا عن المخطوط من النص الذي وضعه راموزيو[20].

إن هذا النص الأخير الذي أثر بدرجة ملحوظة على كل طبعات الكتاب، بما في ذلك ترجمة إيبولار، ووجه بالتالي كافة القراءات المتصلة بـ " و. إ" منذ 1550، قد غير بقوة النص الذي صاغه وألفه وأملاه ليون، والذي لا شك أعاد قراءته وصححه بنفسه. لذا لا زال الكتاب يحتفظ بالكثير من الأسرار التي لا يمكن البدء في كشف غوامضها إلا بالرجوع إلى النص المخطوط. إنني لا ألّمح هنا فقط

إلى عمليات البتر البديهية، وأحيانا الإضافات، التي قام بها راموزيو، بل يبدو لي جوهريا، من أجل دراسة دقيقة للكتاب، الاحتفاظ بالتقسيم الذي اقترحه المؤلف للنص، وكذا باللغة التي وضعها، على نحو ما، لاستعماله الخاص. فهذه اللغة المختلطة، التي سرعان ما نألفها في نهاية المطاف، يبدو أنها تتوفر على دقة عطلها راموزيو عندما حولها إلى لغة إيطالية مضبوطة. أن يقول ليون أحيانا cipta وأحيانا terra يعني ، ولا شك، أنه يفرق بين أنماط النواحي والمواقع، أما راموزيو فإنه يترجم كلا المصطلحين بكلمة citta.

ليس هذا سوى مثال بين أمثلة على الطريقة التي خان بها الناشر الأول للكتاب نية مؤلفه. لذا فحين لا نهتم فقط بالطريقة التي قرئ بها كتاب " و. إ" و تم فهمه وتثمينه، وفي هذه الحالات فإن طبعات القرنين السادس عشر والسابع عشر هي ما ينبغي الرجوع إليه بطبيعة الحال، وإنما نود دراسة النص في حد ذاته، وفهم مشروع ليون كما تصوره وأنجزه، فإنه لا مفر من قراءة المخطوط. وبما أن ليون ليس مؤلِّفا منسيا، بل إنه خلافا لذلك أخذ يحتل المقام الذي يستحقه، فإن نشر هذا المخطوط يفرض نفسه كمهمة مستعجلة يتعين القيام بها، وذلك كي نتيح للباحثين الذين يهتمون بهذا الكتاب، والذين تتزايد أعدادهم، إمكانية دراسته دراسة غير ناقصة ولا مقتضبة. إن هذه التدقيقات تبقى مع ذلك بعيدة كل البعد عن إيفاء سعة المسألة حقها، لكنها تفسر لماذا يكون جوهريا بالنسبة لي الإشارة إلى كوني اعتمدت في هذه المقالة على المخطوط بصورة خاصة.

تحدثت فيما سبق عن الحضور الباهر للمؤلف في كتاب موضوعه الجغرافية الوصفية. يذكر ليون نفسه حوالي 230 مرة. إنها إشارات موجزة في الغالب، لكنها تغدو بالغة الطول أحيانا، وبهذا تشكل إحدى علامات قوة النص، حيث تنسج في " و. إ " شبكة وظائفها وملتقياتها متعددة ومعقدة. في المرحلة الأولى سيساعدنا تصنيف سريع إلى مقولات على مقاربة الأدوار التي أسندت إليها في

النص. يستعمل ليون، في كافة هذه المقاطع تقريبا، تعبير " هو " أو il compositore أي المؤلف، وهو ما لا نجد له أثرا يذكر في مختلف طبعات الكتاب. إن صيغة الغائب هذه التي اختارها ليون بنفسه، والتي لعلها علامة على تعاونه مع ناسخ عربي، قد تم إخضاعها للفهم الأوروبي من طرف راموزيو وكافة المترجمين والناشرين فأصبحت دالة على ضمير المتكلم. لم يكن ليون يستعمل اسمه إلا نادرا، وأحيانا يكون المؤلف هو من يتحدث، حيث يتدخل بصورة مباشرة عندما يتعلق الأمر بالإشارة إلى خطة هامة في نظام النص:

"finita la prima parte del libro della cosmographia del africa secundo el prefato compositore miser joanni affricano"(21).

ويلجأ ليون إلى ذكر نفسه، في الغالب، للمساعدة على موقعة حدث تاريخي. هكذا، عندما يتحدث عن culeihat el muridin ، فإنه يشير إلى أن الحصن:

"fu fabricato nel tempo del dco compositore dal capo de li heretici"(22).

وفي حالات أخرى، تتيح له سيرته الذاتية تحديد تاريخ حدث ما: فعندما تحدث عن أزمور، روى بعض المعارك التي دارت بين المغاربة والإسبان وكانت المدينة هدفها، فأضاف:

"fu ultimamente presa la dca cipta anno 918 mentre chel compsitore alhora era nelli paesi de li nigri " (23).

في عدد معين من الحالات، يتيح استشهاد ليون بنفسه إمكانية التأكيد لقارئه على صدق إحدى المعلومات:

"& infra tafetna & mesa bone 3 giornate chel dco copmositore dice haverle cavalgate "(24).

إن استحضار التجربة يمنح ليون هنا فرصة تأكيد صدقية المعلومة التي يدلي بها. وفي غالب الأحيان يخبر المؤلف قارئه بأنه مر بهذا المكان أو ذاك مرة أو عدة

مرات. هكذا، وبخصوص الحديث عن تامسنا:

" dice il compositore essere stato & praticato in la dca provinicia infinite volte "[25]

وترد في هذه النصوص السير ذاتية ذكريات شخصية، حيث نطلع، في الغالب، على معلومات هامة تخص حياة السكان. مثلا عندما يتحدث ليون عن ضريح مولاي بوعزة، فإنه يصف لنا الطريقة التي يأتي بها العديد من سكان فاس على شكل عائلات بكافة أفرادها لزيارة قبر الولي الصالح، وقضاء بضعة أيام، حاملين أمتعتهم على الدواب، وناصبين خياما للمبيت فيها. لقد شارك المؤلف نفسه في أمثال هذه النزه:

"dice il compositore ognianno essere stato col suo patre alla dicta terra per visitare el dco sepulchro"[26].

في بعض الأحيان يكون ليون مجرد سامع، حيث يروي حكايات لم يعشها ولم يكن حاضرا فيها بشخصه، ولكنه سمع حديثا عنها، أحيانا من قِبَل أبطال تلك الحكايات. هكذا يتحدث عن الـ "canesin" أو الباحثين عن كنوز فاس وهم نوع من "جمعية حفريات"[27] مؤلفة من أناس يريدون العثور على كنوز يعتقدون أن الوندال، قبل رحيلهم عن إفريقيا الشمالية، دسوها في الجبال، وحرصوا على حجبهاعن الأنظار باستعمال عبارات سحرية. في هذا الإطار، روى ليون حكاية طويلة سمعها من شخص حدث أن ضل في أحد الكهوف[28]. لقد تم التغاضي عن جزء هام من هذه الحكاية، سواء لدى راموزيو أو لدى إيبولار، وخاصة الخاتمة التي سرد فيها ليون حديثه الأخير مع أحد الباحثين عن الكنوز، وأدلى برأيه في هذه المغامرة. لقد اختفى هذا القسم تماما من النص المطبوع، وحلت محله إضافة وضعها راموزيو واقتبسها إيبولار بكامل الأمانة.

يتيح لنا هذا التصنيف إدراك أن تدخلات ليون في النص متنوعة، وتؤدي

وظائف مختلفة. مع ذلك، تنبعث ضرورة مشتركة من فحص هذه العبارات: فكلمة "il compositore" تظهر في النص عندما يتعلق الأمر بالإشارة إلى أصالة الفقرة وصدقيتها، بمعنى أن مصدر المعلومة الواردة، أو الحكاية الترفيهية، هو المؤلف عينه. إن هذا الملمح يستحق التشديد والإلحاح وذلك علما منا بأن جزءا هاما من التاريخ المغاربي يقوم على جمع ولمّ ما كتب حول موضوع ما. فالكاتب يقوم بجمع المادة ثم ينقلها أكثر مما يبحث عن وضع مؤلَّف أصلي. لقد وصف ليفي بروفانصال [29] هذا المنحى في الكتابات التاريخية المغربية وانتقده بقسوة. لكن لوسيتي فالنسي lucette valensi قدمت بهذا الصدد وجهة نظر إيجابية تخص "كتاب الاستقصا" لأحمد الناصري الذي كتب ونشر إبان القرن التاسع عشر، وكان ليفي بروفانصال قد اعتبره "مجرد تجميع"[30]. إذ تبرهن فالنسي "على أن بالإمكان قراءته، والاستماع إليه بطريقة أخرى. فبعزفه للمعزوفة كلها، يكون الناصري قد عمد إلى إسماعنا أصوات مؤلفي الماضي، وأصوات الشهود الذين رووا السرود الشفوية، وأصوات المعلقين الذين نابوا عنهم، مثلها نابوا عن المخطوطات. ربما كان باختين سيقول عن ذلك بأن الأمر يتعلق بتعدد الأصوات وليس بالتكرار..." [31].

ومهما تكن وجهة النظر التي يمكن التزامها حيال هذا النوع من التأليف، سواء اعتبرناه نوعا من نقص مؤسف للشخصية أم أسلوبا من أساليب إرجاع الماضي أصواته المتعددة، فلاشيء يسمح بالافتراض أن ليون، الذي كانت ثقافته وتربيته كلاسيكيتين، كان سيسلك سبيلا آخر لو أنه ألف كتابه في ظروف عادية. غير أن الخاصية الجوهرية التي تميز"و. إ" هي كونه لم يؤلف في ظروف عادية، إنما كتب في المنفى. وشعور ليون بضرورة الحضور في النص بطريقة مخالفة للمألوف المتداول، ناشئة عن هذه الوضعية التي أرغمته على أن يغدو مصدر كتابه خلافا لما كانت عليه العادة في عصره: بعبارة موجزة، لقد كان الكاتب مرغما على أن يكون أصيلا.

في حقيقة الأمر، يتعين الذهاب بعيدا جدا بغية الإمساك بأهمية الاسترجاعات

السير ذاتية في كتاب "و. إ". بيد أن إحصاءها وتحديد وظائفها وبواعثها الأولية يظل بمنأى عن كشف مواقعها في اقتصاد النص. ذلك أن ليون، في نصه، هو أكثر من حصيلة الاستشهادات، وأكثر من التذكير بوظيفته كمؤلف، بل أكثر حتى من منبعه الحي، إذ يغدو هو ذاته المحور الرئيسي لنظام النص. ففي فقرة مثيرة، نستطيع أن نلاحظ كيف تعمل هذه الوظيفة الجوهرية، وندرك بالتالي إلى أية درجة يغدو "و. إ"، وهو مؤلِّف جغرافي، عمل كتابة بالمعنى الكامل للكتابة، ونفهم أيضا أحد أسباب الإبهار الذي ما زال هذا النص قادرا على ممارسته رغم مرور حوالي خمسة قرون على زمن كتابته، لنمسك في الختام بحيويته الدائمة.

يتيح وصف مراكش للكاتب فرصة الحديث عن تأسيسها من طرف يوسف بن تاشفين، وعن تاريخها المديد، وعن أصول الموحدين، وتطور الأسرة الحاكمة، وأمجادها وانهيارها. لقد قام بوصف المآثر التي تشهد على ماضي المدينة المجيد، كما تحدث خاصة عن زملائه فقال:

"ma nel tempo de ipso compositore non ce erano 5 scolari nel dco collegio e era iuj un lectore legista igonorantissimo qual non sapeva cosa alcuna di humanita ne manco de altra scientia e era judice de la dca cipta fu un certo viecho richissimo quale era grande storiographo maxime de la dicta cipta ma sapeva pocho in la lege fu facto judice per la pratica per che era stato anni 40 notario & era favorita del re & signore dice il compositore essere allogiato in sua casa per che il pareva che lo resto delli cortesani fossono homini grossi"(32).

إن هذا المقطع رائع، بحيث يمكن العثور فيه على عدد من محددات حضور ليون في النص، التي تتجلى في " و. إ " بعامة، لكنها نادرا ما تنكشف بهذا القدر من الوضوح. هكذا علينا أن نلاحظ الطريقة التي شرح بها سبب إقامته في منزل ذلك العالم المؤرخ، رغم جهله بمادة الشرع. ولو أننا صدقنا ليون، فإنه يكون قد اختار ذلك الرجل نظرا لعلمه وربما رفاهيته. إن هذا الشرح مثير لكونه يشكل أحد

الموضوعات التي تتكرر في النصوص السير ذاتية الواردة في "و. إ". فعندما يذكر مروره بهذه المدينة أو تلك المنطقة، يحرص ليون على الإشارة، في الغالب، إلى الشخص الذي أقام عنده، وذلك ما يمكنه من استكمال تشخيص ما نجده في "و. إ" عن الأوضاع المحلية في المغرب. لقد كان فعلا يقيم بصفة دائمة لدى بعض الأعيان، ليس أكثرهم ثراء بالضرورة كما حدث في مراكش، ولكن أكثرهم علما في جميع الأحوال[33]. وخلال رحلته عبر المغرب، نسج ليون شبكة علاقات مع رجال علم وثقافة، وهذا أمر مثير إذ هو نادر في بلد ووسط ساكنة يقول المؤلف في الغالب بأنهم يجهلون الشرع الإسلامي ولا يحترمونه بصورة كافية. وعندما يتعلق الأمر خاصة بمناطق بعيدة عن المركز، فإن ليون يلح على كون الناس هناك لا علم لهم بالدين ولا بالشرع.

يتعين علينا وصل هذا الموضوع بموضوع آخر يبرز في بعض الأحيان، وحيث يكون ليون، أثناء عبوره ببعض المناطق، مضطرا للإقامة فيها بغية القيام بدور قاض. هكذا يروي بخصوص جبل "صامد" أنه كان عازما على مغادرة المنطقة معجلا، متجاهلا عادة السكان في استضافة العلماء الأجانب العابرين بغرض تسوية خلافاتهم. لقد اضطر ليون حينها للخضوع للأعراف السائدة، نظرا لكون السكان ما كان لهم أن يترددوا في نزع الركاب منه حتى لا يتمكن من الذهاب دون موافقتهم. هكذا قضى تسعة أيام طويلة يمارس دور قاض مرتجل. وقد روى، بطريقة مرحة، أنه إبان ليلته الأخيرة هناك، كان يأمل في الحصول على مبلغ مالي مهم نظير خدماته، لكن ما أثار أسفه هو أن السكان نقدوه عينا: فبعضهم أعطاه طائرا داجنا، وبعضهم خروفا، وبعضهم سلة جوز. لقد أحبط ليون لذلك، فترك هذه المنتوجات الفلاحية ثم مضى إلى حال سبيله خالي الوفاض[34].

حكاية جذابة، لكنها أيضا دالة على الطريقة التي كان ليون يرى عليها نفسه، وخاصة على الصورة التي ينكتب فيها في نصه. لا يمكن أن ننكر أن جغرافينا،

الذي لم يكن قطعا شخصا متواضعا، كان يحبذ أن يخبر قارئه بمدى سعة معارفه، ويطمح إلى أن يجعله يشاطر العديد من معاصريه رأيهم السامي فيه، حسب قوله. و يبدو لي أن الأهم هو برهنته، من خلال ذلك، على أن تردده على شمال إفريقيا، واختياره الإقامة لدى متعلمين، وتنقله بين عالم وفقيه وآخر، دليل على مساهمته في دعم شريعة الإسلام بل نشرها في مواجهة ما يسميه الفوضى أو الهمجية، والذي هو في الغالب العرف البربري. لقد دافع ليون عن ذلك، وجعل من نفسه مثلا يحتذى حينما اقتضى الأمر. فليس الشرع هو فقط إقامة العدالة، وإنما يرتبط أيضا بالحضارة والثقافة اللتين تشعان على أفريقيا الشمالية انطلاقا من مراكز حضرية وروحية (فاس، وتلمسان...)، وحيث كان هو أحد حملتهما. وسواء عندما كان قاضيا حين تعين ذلك، أو حينما اضطر إلى ذلك اضطرارا، فقد جسد ليون الشرع في حياته المغامرة، كما جسده في النص عبر بعض التوجهات التي منحها لسيرته الذاتية المتشظية في "و. إ".

وهناك ملمح جوهري آخر في الفقرة التي ذكرت سابقا والمأخوذة من فصل عن مراكش، وهو الحنين إلى آثار الماضي عند تأملها. يتعلق الأمر بملمح يتكرر في مجموع كتاب " و. إ"، ويطلق عليه غي تيربي ـ دولوف اسم " شعرية الخرائب"[35] . لقد عكف ليون في غالب الأحيان على تأمل حزين، مقارنا جلال الماضي بأحزان الحاضر. فعندما تحدث عن الرباط قال:

"dice il compositore essere stato in la dca terra infinite volte & havere sempre grande melancolia pero che considerava la grande differentia del vivere del mundo da quel tempo che fu hedificata la terra al tempo suo" [36].

إن هذا التأمل في أباطيل الأشياء الدنيوية لا يكشف طبيعة مزاج ليون فقط، أو ذائقته الأدبية التي تميل إلى التحسر والبكاء، وكلا الأمرين لا ينفي أحدهما الآخر، بل إن فحص النص في مجمله، ومعاينة الصيغ العديدة لهذه التأملات، تبرهنان على أن أحزان ليون يتعين أن تحظى بتفسير أكثر تعقيدا: فهي نتاج ذو طبيعة تاريخية.

ذلك أن جغرافينا يتحدث عن مدن وقرى حتى و هي قد تلاشت، وحتى لو بقي منها بعض الأسوار، أو بعض الدور التي يعشش فيها طيور الزاغ. إنه يبدو، في هذه الفقرات، أكثر من هاو مولع بالخرائب، بل يغدو عالم آثار، لكنه عالم آثار يندرج عواطفه في عملية اكتشاف الماضي. فإزاء البلد الحي الذي يصفه "و. إ" هناك بلد يكاد يكون ميتا، لكن المؤلف يتحدث إليه مع ذلك. إن ليون يستحضر إفريقيا الشمالية وكأنها ضحية تدهور يعيه بعمق، لأن ذكرى جلال الماضي ما زالت حية فيه.

تتيح لنا الفقرة المكرسة للرباط، والتي سبق ذكرها، فرصة اكتشاف طبيعة الماضي الذي يتحدث عنه ليون. لقد أسس المدينة يعقوب المنصور، لكنها، رغم الحالة الحزينة التي وصفت عليها، تبقى رمزا لأعظم حقب تاريخ إفريقيا الشمالية. إننا، ونحن نقرأ " و. إ " ونتأمل فقراته التاريخية العديدة، يخامرنا إغراء بأن نرى في هذه الفقرات شذرات متشظية من المؤلَّف التاريخي الذي يقول ليون بأنه قام بتأليفه، وأنه كان يعتزم إدراجه كمدخل لكتاب"و. إ "، لكنه للأسف ضاع. بيد أنه حتى هنا، فإن فحص النص يبين مدى التلاحم العميق الذي يوحد هذه العناصر المبعثرة. إن الحنين إلى العصر الموحدي حاضر ضمنيا في النصوص التاريخية المبثوثة في " و. إ "، وأحيانا يكون هذا الحضور باديا للعيان، بل يكاد يكون مؤلما. ففي أحد السرود المثيرة في " و. إ" والذي عرف ذيوع صيت بالغا في الأدب الأوروبي، يروي ليون حكاية تأسيس مدينة القصر الكبير من طرف يعقوب المنصور. فعلى إثر التيه الذي كان هذا الأخير ضحيته أثناء عملية قنص، بادر أحد الصيادين الفقراء إلى إنقاذه وهو يجهل أن الأمر يتعلق بملكه. مع ذلك، عبر الصياد للرجل التائه، في أسلوب مؤثر، عن عرفانه لجميل ملك البلاد الذي يقوم بواجبه فينشر العدل، وهو ما يتيح لأفقر رعاياه العيش في طمأنينة وأمان. وجزاء له على تصرفه وولائه، أمر يعقوب المنصور ببناء مدينة، وعين الصياد واليا عليها[37]. إن هذا النص الجميل

لا يسكنه فقط حضور الملك الموحدي العظيم، بل تشغله أيضا ذكرى عصر لامع ومشرق من عصور إفريقيا الشمالية. ومع أن الأمر يتعلق بأسطورة بناء مدينة، إلا أن النص يعكس صورة للعلاقة المثالية التي جمعت في الماضي بين شعب وملك وتاريخ. وإزاء التمزق الذي ميز حاضر إفريقيا الشمالية ولاشك، و راهن كتابة " و. إ" في ايطاليا على وجه اليقين، فإن الحكاية السالفة تعمد إلى المقابلة بين الصدفة والانسجام البالغ في علاقة شعب بتاريخه. في مكان آخر، يعثر ليون على نغمة رثاء حزينة وذلك عند سرده للمنجزات الحربية المعاصرة لابن نساج فقير ينتمي مع ذلك إلى [38]"casa regale cio e del muachidin". وتتضمن الفقرة، حسب ما يبدو، أملا خجولا في ولادة جديدة لذلك التناغم الذي انكسر، وفي إمكانية تصالح مع الماضي المجيد. وإنه ليس غريبا أن يكون هذا المحارب الشجاع قد برز خاصة في الحروب التي خيضت ضد الأسبان. و بالفعل، يتكرر في " و. إ" ذكر تاريخ معين، وخاصة في الفصل المكرس لمدينة مراكش، ونعني بذلك تاريخ معركة las navas de tolosa أو حصن العقاب التي وقعت يوم 16 يوليوز 1212 ميلادية، حينما حلت الهزيمة الرهيبة بالموحدين في إسبانيا، فكان ذلك إيذانا ببداية نهاية السيطرة الإسلامية على شبه الجزيرة، ونهاية الإمبراطورية، ونهاية الأسرة الحاكمة.

عندما كان ليون بصدد كتابة مؤلَّفه، كانت الإمبراطورية الموحدية قد انهارت منذ ثلاثة قرون، لكنها كانت ما تزال تشغل وجدانه وهو يتردد على أراضي بلاد المغرب. لقد تركت إثر انهيارها خرائب تشهد، في آن واحد، على عظمة الماضي ومهانة الحاضر الذي كان ليون شاهدا بائسا عليه، مثلما هو الحال عندما يصف حصن مراكش ومذلته الماثلة للعيان:

" & queste vestigie de la psata rocha dimonstrano la potentia & la pompa quale forono nel tempo anticho del magior mansore" [39].

يجد التأمل الحزين في خرائب الماضي أصوله في الحنين الموحدي، وفي

المرارة التاريخية التي أمسكت بتلابيب الجغرافي عندما أخذ في وصف مخلفات مجد الأسرة الحاكمة. وحين تأمله لآثار ماض تميز بالبهاء، وذكره لذلك في "و. إ"، يغدو ليون ذاته، بمعنى من المعاني، ذلك الوسواس الذي شكل إحدى جوانب القوة في نصه. ويتم التعبير عن حضور المؤلف في النص بصورة مؤكدة في فقرة عملت الطبعات المختلفة للكتاب على تغييرها على نحو ملحوظ. لقد وصف ليون الحالة المزرية الراهنة لخزانة كتب القصر الملكي بمراكش فقال:

"li armatoroli de li libri sonno al presente nidi di colombi proprio alla usanza del mundo nel qual none cosa ferma pero che gia el Mansore signoreggiano in affrica da Messa fine in Tripoli di Barberia qual viagio el prefato compositori dice non haverlo passato cavaliari in mino de 90 giormi cio e per la longheza e per la largheza in mino de 15 giorni cio e tutta la parte nobile de Affrica" (40).

يربط النص هنا بين ليون الذي يتحسر على حضارة بادت، وبين ذلك الذي قام بقياس عظمة الإمبراطورية الموحدية بصورة مادية ملموسة. فحين عبوره وهو على صهوة فرسه بأبعاد المجال الذي كان يعقوب المنصور حاكما عليه، ولكونه لم يكن يصف ما رأى على نحو عام(كما هو الشأن في طبعة راموزيو، وفي ترجمة إيبولار) بل يصل كل ذلك بشخص الـ "compositore"، فإن ليون يغدو هو ذاته ذلك التاريخ المتلاشي، إذ يمتلكه ويجسده، بل يشخصه. إنه يدوّن في جسده، كما في نصه، بهاء إمبراطورية الموحدين البائدة.

ولكونه جغرافيا منفيا، كان على ليون أن يكتب عن بعد: بعيدا عن بلاده، وعن مصادره الكتابية، وعن جمهوره. إنه يقول بأنه لم يقرأ كتابا عن تاريخ حضارة أمته منذ أكثر من عشر سنوات. مع ذلك، ولأسباب نجهلها (هل برغبة منه ؟ أم استجابة لأمر صادر عن كافله وحاميه؟)، قرر القيام بتأليف وصف لهذا البلد ولحضارته. إنه يتوجه إلى قراء لا يعرفهم، والمروي له الوحيد الذي نكتشفه في

المخطوط هو الناسخ الذي من المؤكد انه أملى عليه الصيغة النهائية لكتابه، والذي كان عربيا. إن المسافة التي تفصل بين المؤلف والقارئ هنا هي أوسع بكثير مما عليه الحال في العادة، ولإنجاز مهمته على أكمل وجه كان يتعين على ليون الحد من شساعتها. ليس غرضنا هنا الحديث عن كافة استراتيجيات تقرب ليون من جمهوره الأوروبي، و يكفي أن أشير فقط إلى غزارة المقارنات بين إفريقيا وايطاليا والتي هي، ولا شك، طابع مميز لهذا العمل.

وهناك مقارنات أخرى تستحق فحصا متمعنا، بل تبدو كإحدى المهام التي يجدر القيام بها حتى نتمكن من فهم ليون ومؤلفه بصورة جلية. إن الأهمية التاريخية لهذه المهام لاشك فيها، لكنها لا تتركز فحسب في جودة المعلومات التي يفيدنا بها جغرافينا حول إفريقيا الشمالية المعاصرة له. بل إنها تتكشف كذلك في الكيفية التي تدبر بها المسافة التي تفصله عن موضوع دراسته، والتي يعكسها النص، ويشتغل عليها، بل ولعله يتلاعب بها. هناك مسألة تتعلق بصلة ليون بالتقاليد الجغرافية والتاريخية العربية، وتتمثل في الكتاب بغزارة الإحالات على أسماء أعلام بارزين كابن خلدون والإدريسي والمسعودي، لكنها مع ذلك إحالات غائبة نظرا لبعد ليون عن مؤلفات أولئك الأعلام. ولكونه كان يكتب وهو في إيطاليا، لم يكن بإمكانه الإحالة، أو إحالة قرائه على الكتب التي كانت ستكون مفيدة لهم وربما لا غنى عنها. لقد كان الرجل يؤلف كتابه بين هذين الغيابين: غياب جمهور يستطيع ليون أن يتعرف فيه على نفسه، وغياب تقاليد كان بإمكانه إشاعتها بطريقة أخرى، وليس اعتمادا على التلمس والحدس والتخمين.

لقد كان جواب ليون على هذه الوضعية القصوى مثيرا للدهشة في حد ذاته، وذلك على أنحاء مختلفة. هكذا قام في إيطاليا بوضع عدد من المؤلفات التي كان يتعين أن تكون تكملة لكتاب "و. إ": مؤلف عن الدين الإسلامي، وكتاب في التاريخ، وخطاب حول الفلسفة. لكن لم يبق من هذه المؤلفات الآن سوى مقال

حول العروض كان في الأصل جزءا من كتاب النحو [41]، واضمامة سير [42]. لقد أراد ليون، على هذا النحو، إعادة إحياء جزئية للثقافة التي يتحدث عنها والتي اعتمدها بقدر ما سمحت ذاكرته. وبالاعتماد على قواه وحدها، أعاد بناء صرح حضارة كانت، أثناء عملية الكتابة، غائبة إلا عن ذاكرته وحديثه.

وبما أنه لم يكن يتوفر على مراجع، فقد كان، وهو يصف الأرض والشعوب وماضي إفريقيا، يعتمد على ذكرياته عن الناس، والمشاهد التي رآها، والأحداث التي عاشها، وليس على النصوص التي قام بقراءتها. فبالنسبة له، وبالنسبة لنا بالتأكيد، لم يكن هناك فرق حاسم بين ذاكرته الشخصية وذاكرته الثقافية، بل إن الفرق ليغدو ضبابيا بين المؤلف وموضوع كتابته. إذ كان يتماها، في بعض الفقرات الحاسمة، وفي النص برمته على نحو كتوم، مع إفريقيا الشمالية، ومع ماضيها وحضارتها، كما دأب بمفرده على إعادة خلقها وهو في منفاه.

تلك هي الأسباب التي تبرهن على أن صورة المؤلف في النص مركزية، بل محورية. إنها يجب أن تستوعب كل شيء، مثلما يتعين أن تكون ذاكرة ليون المصدر الوحيد لكتابته. إن ليون النص هو فعلا شخص الحسن الوزان الذي يحدثنا عن أبيه وعن عمه وعن زياراته لضريح مولاي بوعزة وعن صديقه الباحث عن الكنوز. إنه أيضا عالم الآثار الذي يبكي الأمجاد الغابرة، والقاضي الذي يجسد الشرع، والمؤلف الذي لا ينتحل وإنما يلخص في ذاكرته آثار كل الجغرافيين والمؤرخين الذين تحدثوا قبله عن إفريقيا. صورة ليون في النص إذن هي الخَلق الضروري لمؤلف يكتب على البعد وضد الغياب. والمدهش هو أنه تمكن من ربح هذا الرهان الذي يكاد يكون مستحيلا، وأن صوته، عبر تلك اللغة الايطالية المتكسرة التي هي لغة منفاه، قد تم سماعه بوضوح.

❒ ❒ ❒

هوامش

1 ـ نشرت هذه المقالة تحت عنوان: " il compositore " ou l'autobiographie eclateé de Jean leon l'Africain.

ضمن كتاب جماعي صادر عن منشورات (ألفنك ـ 1998) يحمل عنوان "سفر النظريات" في إطار سلسلة " نقاشات فلسفية " التي يشرف عليها علي بنمخلوف.

2ـ l'histoire du Maghreb. Paris, Maspero 1982. p. 213.

3 ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي. ترجمة صلاح الدين عثمان. بيروت، دار الغرب الإسلامي 1987 (ط. الثانية). ونشر النص الروسي لهذا الكتاب في طبعة أولى سنة 1957.

4ـ l'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI et XVII siècles. Genève, Droz 1973. p 126.

5 ـ ستتم الإشارة إلى الكتاب في بقية المقالة بالحرفين "و. إ ".

6 ـ Cosmographie universelle. Paris, Michel Sonnius 1575.

7ـ Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale. (traduit de l'allemand). Leipsick, Alphonse Durr 1860.

8 ـ لقد ساهمت بدوري في هذا المسعى حيث كرست كتابين لدراسة تأثير ليون الإفريقي:

ـ L'Afrique au miroir de l'Europe, fortunes de Jean leon l'african à la Renaissance. Genève , Droz 1991.

ـ Les sillages de Jean leon l'african du XVI aux XX siècle. Casablanca , wallada 1996.

9 ـ أشير بطبيعة الحال إلى رواية "ليون الإفريقي " لأمين معلوف (1987).

10 ـ الذي حقق ديتريش روشينبرجر هويته، عندما أحال على الكلمات اليونانية الواردة في آخر المخطوط: " إيلي، ابن إبراهيم، راهب ماروني، وناسخ روماني معروف جيدا لدى المستشرقين ". انظر:

-"Jean leon l'african / Hassan al _wazzan , un manuscrit et des données complétant la partie italienne de sa biographie". L'occident musulman et l'occident chretien au moyen âge. Rabat , publications de la faculté des lettres , 1995. p 244.

11 ـ أعيد طبعه في مدينة طورينو، وصدر عن منشورات إيناودي سنة 1978.

12_ Jean leon l'african. Description de l'afrique. Paris, Maisonneuve et Larose 1980 (1956). Introduction , p 6.

13 ـ طبعات أخرى: 1556 ـ 1830 ـ 1876.

14 ـ 1556 ـ 1559 ـ 1632.

15 ـ 1600 ـ 1876.

16 ـ انظر على سبيل المثال:

- Emily c. Bartels: "Making more of the moor: Aaron , Othelle and Renaissance refashioning of race" Shakespeare Quarterly. Vol 41 n° 4 , 1990.

- Patricia Parker: " Fantasies of race and gender: Affrica , Othells and brining the light "in" Women, "race" , and writing in the early modern period" Londres , Routledge 1994.

- Kim F. Hall: "Things of darkness". Cornell University Press 1995.

17 ـ شأن أنجيلا كوداتزي، يرى إيبولار أن المخطوط نسخة من الأصل الذي يحتمل أن يكون راموزيو قد استعمله.

18 ـ سبق ذكره: Introduction p 6 et 7

19 ـ " وصف إفريقيا " بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983 (الطبعة الثانية).

20 ـ من جهة أخرى تتضمن طبعة إيبولار بعض الأخطاء، وفيما يلي مثلان على ذلك: ففي الفصل المكرس لـ "Ileusugaghen" (L.II ، p 78) سها المترجم عن إيراد فقرة مخصصة لزيارة قام بها ليون رفقة السعدي أحمد الأعرج، وهي الفقرة التي نجدها في المخطوط كما لدى راموزيو. وفي مكان أخر، يصف النص حصار القصر الصغير من طرف الفاسيين الذين كانوا يرومون استرداده من الإسبان. لقد فشلت المحاولة ورفع الحصار، حسب ترجمة إيبولار، "يوم الثلاثاء 2 يناير 1459" (L.III p 265)، أما في المخطوط وفي نص راموزيو

فالسنة الواردة (863) سنة هجرية.

21 ـ "ينتهي هنا القسم الأول من كتاب وصف إفريقيا حسب المؤلف الذي سبق ذكره السيد يوحنا الإفريقي " (F 44b) والملاحظ أن هذه العبارة، شأنها شأن فقرات الانتقال من قسم إلى آخر، لم يرد ذكرها لا لدى راموزيو ولا لدى إيبولار.

22 ـ "بنيت على أيام المؤلف المذكور من طرف رئيس المريدين" (F.54 A) بينما يكتفي إيبولار بالقول: "في عصرنا هذا" (L.II p. 82)

23 ـ " في نهاية المطاف، تم الاستيلاء على هذه المدينة سنة 918، عندما كان المؤلف موجودا في بلاد السودان " (F 90b). راجع إيبولار (L. II.p 127) حيث يكون استرداد أزمور في شتنبر 1513 الذي يوافق السنة الهجرية 919 وليس 918.

24 ـ "بين تافتنا وماسة مسافة ثلاثة أيام يقول المؤلف المذكور إنه قطعها على متن حصان" (F.56a)، وانظر إيبولار (L.II.p 84).

25 ـ " يقول المؤلف إنه حل بهذا الإقليم وزاره مرات لاتحصى " (F 118a) . انظر إيبولار (L.III.16) .

26 ـ "يقول المؤلف إنه حل بهذه الأرض مرة في كل سنة، وذلك صحبة أبيه بغرض زيارة الضريح" (F.126 a) . انظر إيبولار.(L.III.168)

27 ـ استعمل هذا التعبير غابرييل كامبس. انظر مقالته:

"Une société archeologique à Fez au XVI siècle: les canesin de Jean leon l'africain ". Revue de l'occident musulman et de la méditerranée n°13 et 14. Aix, 1er trimestre 1973.

28– Ms. FF 263b–266 a.

وانظر إيبولار (L III.314–315).

29– "Les historiens des chorfa: Essais sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XX siècle" . Paris ; Larose 1922. Première partie " La conception de l'histoire " pp 19–84.

30 ـ نفس المصدر ص. 356.

31– Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois. Paris , seuil 1992. p.92.

32 – "لكن لم يكن يوجد في هذه المدرسة، على عهد المؤلف، سوى خمس طلبة، وكان السارد فقيها جاهلا تماما ولا علم له بالمعارف الإنسانية ولا ببقية العلوم. وكان قاضي المدينة شيخا بالغ الثراء، ومؤرخا كبيرا لهذه المدينة، بيد أنه لم يكن يفقه الكثير في أمور الشرع. لقد عُين قاضيا بفضل عمله حيث كان عدولا طيلة 40 سنة، وكان مقربا من الملك والسيد. ويقول المؤلف إنه أقام في بيته عندما لاحظ أن بقية أفراد الحاشية كانوا يتسمون بالخشونة " (F.71b). وانظر إيبولار (L.II.p105).

33 – وهذا مثل من بين أمثلة عديدة تعطينا فكرة عن موقع القوة في كتاب "و. إ". وفي أمزميز "يقول المؤلف إنه لم يقم في تلك الأرض ذاتها وإنما في البادية تحت خيمة سيدي كانون، وهو متعبد زاهد كان يحظى في تلك الناحية بثقة كبيرة من طرف الناس " (F.66 b) وانظر إيبولار (L.II..p98).

34 – Ms.FF77a–78a

وانظر إيبولار (L.II.pp.111–112).

35 – انظر هامش (3). صفحة 58، ويلاحظ مؤلف هذا الكتاب بان الصورة التي رسمها ليون لمراكش المهجورة بالغة القوة إلى درجة أنه، ورغم الإصلاحات التي قام بها السعديون في العاصمة، فإن " منظر الحدائق الملكية وقد غدت أشبه بغابة " ظل ماثلا إلى القرن السابع عشر، وذلك في كتاب:

– L'histoire de la barbarie et des corsaires du pére Dan(1637).

36 – يقول المؤلف: " إنه حل بهذه الأرض مرات لا تحصى وأنه شعر بحزن عندما لاحظ الفرق الكبير بين طريقة العيش في عهد تأسيسها وبينها في عصره"(FF123b1. 24a).

وانظر إيبولار (L.III.p166): " لقد ذهبت إلى هناك وشعرت بالأسى وأنا أفكر كيف كانت فيما قبل وكيف صارت اليوم ". إننا نرى في هذا المثل كيف أن النصوص المطبوعة، حتى وهي لا تغير المعنى الأصلي بصورة تامة، فإنها تحرفه بما فيه الكفاية بحيث يتغير محتواه على نحو ملحوظ.

37 – Ms.FF.210b–212a.

لقد تم بتر نص Ms بصورة خفيفة من طرف راموزيو، لكن إيبولار لم يقم بإصلاح الأصل. انظر (L.III. pp.252ـ253)

38 ـ " بيت المُلك، أي بيت الموحدين " (F.244). وانظر إيبولار (L.III. p.292).

39 ـ " وتشهد بقايا هذا الحصن كما هي ماثلة اليوم على القوة والضخامة اللتين كانتا سمة العصر الماضي على عهد المنصور..." (F.73a). وانظر إيبولار (L.II. p. 106).

40 ـ " على أرفف الكتب تعشش اليوم أفراخ الحمام، وهو أمر مألوف في هذا العالم حيث لا يستقر شيء. كان المنصور يحكم فعلا إفريقيا من ماسة إلى طرابلس البربر. ويقول المؤلف إنه لم يقطع هذه المسافة في أقل من تسعين يوما وذلك بسبب طولها، وكذلك عرضها الذي استغرق عبوره 15 يوما، وهي مسافة تشغل القسم النبيل من إفريقيا "(F.73b). وانظر إيبولار (L.II. p 107)، حيث يخلو نصه من فكرة التحسر على عدم استقرار العالم، وخاصة المسافة بين إطراف امبراطويرية يعقوب المنصور، إذ تذكر دون وصل لها بشخص ليون.

41 ـ وقد نشرته أنجيلا كوداتزي:

–" Il trattato dell'arte metrica di Giovanni Leone Africano ". Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida. vol.I.Rome 1956.

42 ـ نشره جان هنري هوتينكر:

–" Libellus de viris quibusdam illustratus apud Arabes ". Bibliothecarius quatripartitus. Zurich ; 1664.

وأعيد نشره من قبل جان ألبير فابريسيوس: Bibliotheca Graeca 172 ـ




دراسات تاريخية

العرب ببلاد المغرب
بين التاريخ الاستعماري والبحث الأكاديمي

محمد الشريف *

أثارت هجرة القبائل العربية نحو بلاد المغرب ـ وما تزال ـ نقاشا مثيرا بين المؤرخين منذ القرن التاسع عشر الميلادي[1]، وما فتئت نتائج هذه الهجرة وانعكاساتها على التطور الحضاري لبلاد المغرب وهويته الحضارية تغذّي جدلا حادا بين الباحثين المعاصرين، وهو جدل لا يخلو من اعتبارات إيديولوجية في بعض الأحيان.

ومن المعلوم أن القبائل الهلالية السليْمية ظلت تنتجع بالواحات الغربية في خط التماس بين بلاد المغرب ومصر منذ أواسط القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ويرجع تواجد زغبة بجهة طرابلس إلى سنة 429 هـ/ 1030م، وقد ذكرت وقتذاك عند الحديث عن نزاع بينها وبين أحد رؤساء زناتة[2]. ويفهم هذا الأمر إذا نظرنا إلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي بمصر وبلاد المغرب وقتذاك[3].

وتعزو الرواية التقليدية أسباب ترحيل القبائل العربية الهلالية نحو بلاد المغرب إلى رغبة الخليفة الفاطمي المستنصر بالله الانتقام من نائبه على إفريقية، المعز

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان.

بن باديس، بعد إعلانه الانفصال والاستقلال التام عن الدولة الفاطمية في مصر منذ سنة 441 هـ/ 1049م[4]. وقد حاولت الدولة الفاطمية الاستفادة سياسيا من هذه الهجرة وتأطيرها. فقد خضع انتشار القبائل إلى خطة مسبقة[5]، منحت بموجبها البلاد إقطاعات للقبائل[6]. ولقد أسفرت "غزوة بني هلال وبني سليم الكبرى" عن نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية كان لها الأثر الكبير في تاريخ المغرب وحضارته.

إن أغلب المصادر التاريخية العربية التي تتحدث عن الهجرة الهلالية تعتبرها "زحف جراد"، و"كارثة" حلت ببلاد المغرب، أوْهَنتْ اقتصاده، وأتلفتْ معالمه ومنشآته الحضارية، وأوقعته في هوة سحيقة[7]. ويستمد هذا الموقف جذوره من روايات المعاصرين للحدث من أمثال شعراء القيروان ومؤرخيها، وخاصة الحصري وابن رشيق، وابن شرف القيرواني، وأبو الصلت[8]. أما المصادر الأخرى التي تحدثت عن الهجرة الهلالية وانتشارها، فإنها جاءت في الغالب متأخرة (الإدريسي، ابن الأثير، ابن عذاري، التيجاني، ابن خلدون... إلخ).

ومن الواضح أن هذه النظرة لم تتضح إلا بعد ثلاثة قرون، أو أكثر، من تاريخ قدوم الهلاليين لافريقية، وتجسدت في ما كتبه ابن خلدون في إطار نظريته العامة عن علاقات البدو والحضر. وهذا الأخير لا يعبر عن الحقيقة كاملة بقدر ما يترجم عن مواقف متباينة لأهل عصره تجاه الأعراب، لا تخلو من الإعجاب تارة، والإدانة أخرى[9]. ففضلا عن كونه يشيد ببأسهم وسجيّتهم وعلوّ أخلاقهم، فإن ذلك لم يمنع ابن خلدون من وصفهم بوحشية لا مثيل لها، إذ قال "سارت قبائل ذياب وعوف وزغب وجميع بطون هلال إلى إفريقية كالجراد المنتشر، لا يمرون بشيء إلا أتوا عليه حتى وصلوا إلى إفريقية سنة ثلاث وأربعين"[10].

وما يثير التعليق انطلاقا من موقف صاحب المقدمة، الذي كتب تحت تأثير الأزمة الخانقة التي كانت تتخبط فيها بلاد المغرب في القرن الثامن الهجري/ 14م،

هو **قراءة بعض المؤرخين الفرنسيين للهجرة الهلالية ونتائجها على ضوء موقف صاحب المقدمة، واختلافهم في تقييم نتائجها وأثرها في تاريخ بلاد المغرب وحضارته.** إذ تحدث البعض منهم عن "الكارثة الهلالية" التي لم تقتصر انعكاساتها على الفترة التي عقبت الزحف الهلالي مباشرة (خاصة بعد هزيمة حيدران سنــة 443 هـ)، إنما سحبت على الفترة اللاحقة من تاريخ بلاد افريقية والمغرب.

وعلى عكس ذلك، اعتبر مؤرخون آخرون أن قدوم الهلاليين قد سرّع فقط صيرورة انهيار افريقية الزيرية التي كانت "على شفة هاوية"، وذهبوا إلى أن نظرية الحدث الحاسم، أو "الكارثة الهلالية"، غير قادرة على تفسير التحولات الكبرى التي عرفتها البلاد المغربية، والتي ابتدأت في القرن الخامس الهجري / 11م، وتواصلت تفاعلاتها أكثر من قرنين من الزمن. ومن نافلة القول أن الهجرة الهلالية لا تشكل الموضوع الرئيسي في مقدمة ابن خلدون ولا في كتابه "العبر"، وإنما أشار إليها ابن خلدون ضمن عدد كبير من أسباب الاضطرابات الأخرى.

التوظيف الإيديولوجي لنظرية ابن خلدون عن علاقات البدو والحضر

اعتبر أغلب المؤرخين الفرنسيين ورواد السوسيولوجية الكولونيالية أن دخول العرب لبلاد المغرب عقب "الغزوة الهلالية"، هو ـ إلى جانب اعتناق البربر للدين الإسلامي ـ الحدث الحاسم في تاريخ المغرب. وبذلك أصبحت الهجرة الهلالية الموضوع الأساسي لتاريخ شمال إفريقيا منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبالذات منذ بدايات استعمار الجزائر[11]. وغالبا ما اعتبروا تلك "الغزوة" نكبة الكبرى، وبليّة (Fléau) ابتلى بها المغاربة، ونقطة تحول سلبية في تاريخ المنطقة.

فقد كتب (جورج مارسي) يقول بخصوص قدوم العرب لبلاد المغرب: "لقد أحسّت إفريقية الشمالية بألم عميق، وإلى الأبد، بهذه النكبة". وفي مكان آخر يصرح قائلا: "إن أسلمة بلاد البربر تطرح قضية تاريخية، لا أمل لنا في حلها"[12]

، وتساءل (كريستيان كورتوا) من جهته عن أسباب التي أدت ببلاد البربر لكي تكف تتخلى شيئا فشيئا عن "رومانيتها"[13]، وهو بذلك يريد أن يكمل البحث الذي بدأه (إيميل فليكس غوتيي) الذي راح يبحث عن تفسير الكيفية التي أصبحت بها إفريقيا الشمالية أرضا "مشرقية"، أي أرض إسلام، ولماذا لم تتمكن من أن تصبح دولة مغربية مستقلة بعد انهيار سلطة خلفاء المشرق[14]. ونفس الباحث رأى في الزحف الهلالي مجرد تبديد " للثروات الهائلة التي كان قد تم خلقها على عهد السيطرة الرومانية"[15]، متهما العرب بتحطيم حضارة المغرب الموروثة عن الرومان والبيزنطيين، مشبها الهجرة الهلالية بهمجية الشعوب المتبربرة المحطمة لحضارة روما. ففي كتابه "أسلمة إفريقية الشمالية: القرون المظلمة للمغرب" نجده يكرر عددا من أقوال ابن خلدون حول " فوضى البدو العرب "، موظفا إياها في قالب إيديولوجي إستعماري ـ كما سنبينه لاحقا.

أما بالنسبة لـ (شارل أندري جوليان)، فإن الهجرة الهلالية تمثل "هجمة شعب بدوي مخرب"، وهي الحدث الأهم في العصر المغربي الوسيط[16]، يقول: "كانت زحفة بني هلال بلا منازع أخطر[17] حدث عرفته بلاد المغرب أثناء القرون الوسطى. فهي التي أثرت أكثر من الفتح الإسلامي تأثيرا طبع المغرب بطابع لم تمحه القرون. ذلك أن هذه البلاد كانت قبل مجيء الهلاليين ـ إذا استثنينا الإسلام ـ بربرية اللغة والعادات في أعماقها. وكانت تسترجع شيئا فشيئا التقاليد السياسية البربرية كلما تخلصت من سلطان المشرق...". ويضيف قائلا: " وأفسد مجيء الهلاليين هذا الانسجام بين نمطين من الحياة يفرضها مناخ المغرب وتضاريسه، وبهم عمّت البداوة، وتحولت الأراضي المعدّة لزراعة الحبوب والخضر والأشجار المثمرة إلى غير ما جعلت له، واختنقت قرى ومدن صغيرة وخربت"[18].

ولقد وظف المؤرخون وعلماء الاجتماع بعض المعطيات التاريخية التي تتضمنها مقدمة ابن خلدون وكتابه "العبر" حول البدو العرب، ليقيموا صرحا

نظريا بخصوص ثنائية العربيـ البربري، وتناحر البدويـ الحضري. وإلى ذلك يشير (جاك بيرك) بقول إن: "تناقض العربي والقبيْلي، قد أصبحت حيزا مشتركا سنة 1845"[19]، كما نبّه (إيف لاكوست) بدوره إلى أن "الأكثرية الساحقة من المؤرخين الفرنسيين لإفريقيا الشمالية، قد وقّعوا على موضوعة الغزوات العربية في القرن 11م... ويواجهون بطريقة منهجية، البدوي، الذي يشبهونه عادة (وخطأ) بالعربي، أي الغازي الأجنبي، ويعارضون، بالحضري البربري، المواطن الأصيل، وضحية الغزو" [20].

والواقع إن الإيديولوجية كانت حاضرة في صميم الأبحاث التاريخية الفرنسية التي اتخذت تاريخ بلاد المغرب وحضارته موضوعا لها، ولم يعد خافيا مدى تسخير البحث التاريخي والسوسيولوجي لخدمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية ببلاد المغرب. ذلك أن معارضة البدوي بالحضري، سرعان ما أصبحت عنصرا محوريا في الكتابات الفرنسية، وقد كرستها بجلاء كتابات (إيميل فيليكس غوتيي)، أحد ألمع منظري الاستعمار، و"واضع نظرية النزاع البدوي والحضري، وغزوات العرب"، والذي يصفه (إيف لاكوست) بأنه "تمكن من أن يكون اللولب الإجباري لكل تفكير تاريخي حول إفريقيا الشمالية وحول النظرية الرسمية"[21]. إن تاريخ إفريقية الشمالية بأسرها، بالنسبة لـ(غوتيي)، ليس منذ القدم سوى مبارزة شاسعة ودائمة بين "جنسين متعارضين أساسا من وجهة بيولوجية، في تصرفهما الأبدي... فخلال ألفين كاملين من السنين، ومنذ القدم حتى يومنا هذا، كان المغرب دائما منقسما قسمين لا يتحدان، هما البدو والحضر"، ذلك لأن "غرائز البدوي الأصيل تختلف تماما (عن غرائز الحضري)، فهو شيوعي من خلال نمط حياته... أما من وجهة سياسية، فهو فوضوي، عدمي وعميق الاختيار للتخريب الذي يفتح له آفاقا. إنه المدمر، المنكر، حتى انتصاره ليس بمنجزة"[22].

ومن نافلة القول أن أطروحة (جورج مارسي) الموسومة بـ (العرب في بلاد

البربر)[23] ـ وهي سابقة على أطروحة غوتيي[24]ـ، قد قدمت المادة التاريخية لجل الأعمال التاريخية اللاحقة. إلا أنها في الحقيقة أطروحة كامنة ومتضمنة في كتابات الجيل الأول من المستشرقين الفرنسيين الاستعماريين أمثال (إرنست ميسنيي) صاحب كتاب: " تاريخ استقرار العرب بإفريقيا الشمالية"، وكتاب "تاريخ افريقيا الشمالية من أقدم العصور إلى الفتح الفرنسي"[25]، وبصفة خاصة في كتاب (كاريط): "بحوث في أصول وهجرات قبائل الرئيسية بإفريقية الشمالية"[26] الذي صدر سنة 1853. وفي هذا الكتاب تطرق كاريط للـ"غزوات العربية"، قائلا: "كان هجوم العرب الفاتحين كالإعصار يقتلع الأشجار ويهدم المنازل، وهجوم الهلاليين كالحريق الهائل الذي يذر الأشجار والمساكن دمارا تذروه الرياح. فما أبقاه الإعصار قضى عليه الحريق".[27]

ولقد لاحظ عبد الله العروي[28] وغيره[29]، كيف أن المؤرخين الفرنسيين، والمتأخرين منهم خاصة يخلطون عن عمد بين "العربي" و"البدوي"؛ وبين مفهوم "الأعراب" الذي هو مفهوم سوسيولوجي يفيد البداوة والترحال، ومفهم "العرب" الذي تنعت به حضارة من كبريات الحضارات السامية. فهم ـ حسب عبد الله العروي، "لا يقنعون بالوصف بل يتعدونه إلى الاتهام. لا يكتفون بالقول: هذا ما يفعله البدو الرحل، بل يؤكدون إن هذا هو ما يفعله العرب حيثما كانوا، رغم أنهم يعرفون أن ابن خلدون، أو الإدريسي، يقول العرب ويعني بهم الأعراب، أي البدو، وإن كانوا أصلا من جنس آخر. لكن الأغراض تدفع كتاب عهد الاستعمار إلى استغلال الاشتراك في المعنى،... مع أن التشابه عرضي فقط. كان (دوسلان)، مترجم مقدمة ابن خلدون[30]، أول من تعمّد الخلط، فوضع كلمة عرب كلما وجد لفظة أعراب أو بدو أو رحل. ورسّخ الفكرة أن العربي مخرّب بطبعه". ويتساءل عبد الله العروي منتقدا المدرسة الكولونيالية: " بأي عصى سحري، مثلا، يتحول البدوي مخرب الأمصار وهادم الدول عندما يكون زناتيا أو هلاليا، إلى مخطط

حواضر ومؤسس إمبراطوريات عندما يكون لمتونيا أو مرينيا أو زيانيا؟ "[31]

ولا يخفى أن العديد من الكتاب الفرنسيين المتأخرين كانوا يرمون من وراء كتاباتهم إلى إحياء العصبية البربرية، وغرس فكرة لدى الأجيال المغاربية مفادها أن العنصر البربري هو الأصل، وأن العرب هم الغزاة الدخلاء. وهي سياسة اعتمدتها الإدارة الفرنسية في تنفيذ مخططها الاستعماري الرامي إلى تفكيك وحدة الشعب المغاربي وفصله عن واقعه العربي الإسلامي[32].

والواقع أن إرادة التقسيم، بصفتها المحرك الأساسي في السياسة الاستعمارية الفرنسية هي التي تبنت "أطروحة" التعارض بين البدوي (العربي) والحضري (البربري) ببلاد المغرب. "فهذه الأسطورة ليست ثمرة الصدفة ـ كما يقول (إيف لاكوست) ـ وقد حيكت بوعي، **وانطبعت في إطار الإيديولوجيا الكولونيالية**... فالجنرالات الفرنسيون منذ بداية احتلال الجزائر، جهدوا في تفريق "لعرب" وأهل القبائل"[33].

ومن الواضح أن هذه "الأسطورة" كانت تهدف إلى إظهار العرب والإسلام كقوى استعمارية تسلطت على السكان الأهليين (البربر) لتسلب منهم ممتلكاتهم وهويتهم على الخصوص، ومن ثمة، يصبح دور الحماية الفرنسية هو الدفاع عن البربري المضطهد، الذي حافظ، رغم طول "الاستعمار الإسلامي" على أصالته، وعلى استقلاليته[34]. وتلح كتابات هؤلاء المؤرخين الاستعماريين على أن حواضر بلاد المغرب قد انكمشت، والأراضي الزراعية تقلصت بفعل انتشار البداوة التي ارتبطت ـ حسب رأيهم ـ بالهجرة الهلالية[35]، وذلك حتى ينتهوا أخيرا إلى الحكم بأن "العهد الروماني" هو الفترة التي عرفت فيها بلاد المغرب الاستقرار، وتطور الزراعة وانتشار العمران. وتماثلها في ذلك فترة "الاحتلال الفرنسي" التي أعادت هي أيضا أمجاد روما، ووضعت حدا للفوضى والاضمحلال، بل تميزت كذلك بالاستقرار واتصفت بالرقي والتقدم. فبلاد المغرب (والجزائر بصفة خاصة)[36]

ـ حسب هذه النظرة المتحيزة ـ ما هي إلا قطعة من الغرب الأوربي، عاشت فترات مظلمة تحت الاستبداد الشرقي (الإسلامي) قبل أن يسترجعها الفرنسيون، الذين يعتبرون من خلال هذه الأحكام المتحيزة، آخر الفاتحين وأكثرهم تحضرا وإنسانية"[37].

ومن البيّن أن موضوعة "احتلال العرب" لبلاد البربر ابتداء من القرن الحادي عشر، قد كانت **لها في الإيديولوجية الكولونيالية أهمية مزدوجة**. فهي من جهة تجعل الفرنسيين آخر المستولين على بلد عاش دائما في حالة عبودية، ويؤمل أن يبقى كذلك أبدا. وهي من جهة أخرى، تقدم ضمانة تاريخية للسياسة التي ترمي إلى المعارضة المنهجية بين البربر والعرب[38]. أضف إلى هذا أن تجريم العرب ووصفهم بـ "المجتاحين المخربين المضرين" كان مجرد تبرير للإضفاء الشرعية على "الحضور الفرنسي" ببلاد المغرب، واعتباره ينطوي على "مهمة فرنسا الحضارية"، ولا شيء يعبر أحسن عن هذا التوجه من كتاب (لويس برتراند)[39]، عضو الأكاديمية الفرنسية، والمنشد الرسمي للحكومة العامة في الجزائر، الذي يتحدث عن "منطقة البربر المسيحية" المرموز إليها بشخص القديس أوغسطينوس، وقد بقيت زمنا طويلا خاضعة للمجتاحين الشرقيين، ثم عادت بفضل فرنسا إلى حضن الغرب، والدين المسيحي.

وقد تصدى لنقد هذه الأطروحات ودحضها، عدد من الدارسين والمؤرخين، عربا وفرنسيين، نذكر من بينهم (إيف لاكوست) الذي أبرز جليا ثغراتها وتهافتها في كتابه "العلامة ابن خلدون"[40]. فهو يعتبر المقابلات بين العربي البدوي، وبين البربري الحضري، مجرد تبسيطات مغلوطة، و"أن سائر البدو ليسوا عربا، وأن كل البربر هم بعيدون عن أن يكونوا سوى حضريين. فالمجموعات "العربية" الأصيلة التي قدمت من الجزيرة العربية، وأقامت في إفريقية الشمالية، لم يكن لها سوى فعاليات جد محصورة. والذين يسمونهم "عربا" في المغرب، ليسوا سوى بربر

يستخدمون اللغة العربية... وإذا ما كان قسم من السكان المستمرين في استخدام اللغة البربرية حضريين فعلا... فإن القسم الأخير ممن يتكلمون البربرية هم بدو أو أنصاف بدو... فعلام يستند القسم الأكبر من موضوعة مسؤولية العرب التاريخية، من أجل محاولة تبديل هذه البداهة، التي تنفي بشكل بارز معادلات العربي ـ البدوي، والبرابرة ـ الحضريين.

ويؤكد (روبير برونشفيغ) بدوره على "أن الفوارق العرقية لا تمثل إلا جانبا من أهمّ الاختلافات الموجودة، من حيث نمط العيش، لا سيما بين الرحل والمقيمين، أو من حيث الفئات الاجتماعية. فحياة الترحال ليست حكرا على بعض الأجناس البشرية، إنما هي منبثقة عن بعض الظروف الجغرافية المعينة المتلائمة على وجه الخصوص مع الصحراء والسباسب، إلا أنها قابلة للتقدم أو التقهقر حسب الملابسات التاريخية. على أن **حياة الترحال لم تظهر في شمال افريقيا مع العرب**. فمنذ العصور القديمة السحيقة، كانت تظعن بتلك الربوع قبائل بأكملها، بحثا عن المرعى لماشيتها المتكونة من الغنم والمعز. ومع ظهور الإبل في عهد الإمبراطورية الرومانية، كانت بعض فروع من القبائل البربرية تظعن على ظهور الجمال، قبل مدة طويلة من قدوم العرب الأوائل، لا سيما في البلاد الجزائرية الحالية. ولكن في العهد الإسلامي، وخلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، إثر نزوح أعراب بني هلال وبني سليم من الشرق، أحرز ذلك النمط من أنماط العيش، الدور الأول في تلك الربوع وحافظ عليه إلى عهد قريب"[41].

وعلاوة على طابعها الرسمي، فإن موضوعة "مسؤولية البدوي التاريخية"، ونظرية المعارضة الأبدية بين البدو والحضر، لتتعارض مع عدد كبير من الوقائع التي تنشأ عن أكثر الملاحظات الجغرافية بساطة. إن التعارض البدوي الحضري، لو سلمنا بوجوده، لا يتعلق بالأقسام العرقية واللغوية. وفوق ذلك، يستطيع رعاة وقرويون أن يتعايشوا داخل تشكيل سياسي واجتماعي بالغ التصغير، وتكون وحدته هي،

مع ذلك، جد قوية. وقد بين (ر. برونشفيغ) مثلا، أنه فيما يتعلق بإفريقية وُجدت في العصر الوسيط قبائل متشكلة، متساوية الحقوق، وذات أقسام حضرية وبدوية، تكمل إحداهما الأخرى[42]. إن التعارض الأساسي المشهور بين الحضر والبدو يجب أن يعاد إلى قياس أصح. وليس أقل من أن نعرف بأن إفريقيا الشمالية عرفت مراحل اضطراب خطيرة بنوع خاص، وطويلة. فهل هي بالضرورة نتيجة "الغزو البدوي"؟ ولكن، هل حصل "غزو" حقيقة؟ ويضيف (إيف لاكوست) موضحا: **"إن سلاطين المغرب كانوا يجهدون في استجلاب القبائل العربية بدلا من البحث عن كيفية صدها،** وغالبا ما كانت القبائل مكرهة على التخلي عن الأراضي التي تجتازها لكي تقيم في مناطق أخرى. ولم تكن الهزيمة الكبرى التي تكبدتها القبائل العربية على يد الخليفة الموحدي في سطيف سنة 1152م بهدف قطع الطريق على هذه القبائل، بل كانت على العكس ترمي إلى دفعها للقدوم إلى مراكش والقيام بخدمته.

وهكذا فإن عبارة "الغزوة" غير صحيحة إطلاقا، للدلالة على تنقل القبائل العربية في القرن 11م عبر إفريقيا الشمالية. إن عبارة "الإبعاد" بالرغم من إفراط معناها، تصلح أن تكون أساسا أكثر دقة. كما أن الأمر يعني، في أغلب الحالات، دعوة للقبائل، وتقييدا حقيقيا. وقد كتب (جورج مارسي) يقول: "يخطىء الظن من يعتد بأن سلاطين البربر كانوا في حالة عدوان دائم مع العرب... إن حضورهم كان معتبرا أحيانا بمثابة حدث مرغوب فيه".

ويضيف (إيف لاكوست) قائلا: "إن التناحر الأساسي بين البدو والحضر، بين العرب والبربر، لا يتفق والحقيقة التاريخية. **الأمر يتعلق بأسطورة.** ولقد آمن بها مؤرخون رزينون، بالرغم من أن أبحاثهم تدحض هذه النظرية في العديد من النقاط الأساسية. إن جورج مارسي، وهو أحد أهم دارسي قضية العرب والبربر، قد سجلها منذ البداية في مقدمة كتابه، بالرغم من أنه جمّع من الوقائع ما يجعلها الدليل على أنه لم يكن ثمة "غزوة" حقيقية[43].

آثار الهجرة الهلالية لبلاد المغرب: من البحث الاستعماري إلى البحث الأكاديمي

إن هذه الأطروحات التي كانت لصيقة بالسلطات الاستعمارية الفرنسية، قد **أحياها مؤخرا المؤرخ الفرنسي ـ التونسي (الهادي روجي إدريس) في خاتمة كتابه حول "افريقية الزيرية"**. ولئن حاولت أطروحة هذا الأكاديمي تخطي ابن خلدون واستغلال المصادر المعاصرة للحدث، فإنها تهوّل بدورها من حدث الهجرة الهلالية، وتلقي باللائمة على القبائل العربية فيما أصاب افريقية من اضطراب وانحلال. يقول:

"لقد شهدت نهاية عهد المعز بن باديس (442 ـ 454 هـ/ 1050 ـ 1062م) كارثة سياسية واقتصادية لم يسبق لها مثيل، ألا وهي "غزوة" أو "زحفة" بني هلال. ذلك أن الخليفة الفاطمي، بناء على النصيحة المكيافيلية التي أسداها إليه وزيره [اليازوري]، قد أسلم إفريقية إلى جحافل الأعراب الرُّحل الذين كانوا يضايقونه. وفي ظرف بضع سنوات أصبحت نكبة الأمير الناكث للعهد أمرا مفروغا منه"[(44)].

ولقد كرر (الهادي روجي إدريس) هذه النظرة الكارثية للتاريخ في خاتمة كتابه حينما كتب يقول:

"ولا ريب أن غزوة بني هلال تمثل بداية عهد جديد. ولا حاجة لنا ـ عند ذكر **هذه الكارثة الخارقة للعادة** ـ إلى تأكيد أهمية استعمال الظرفيْن "قبل" و"بعد".[(45)]

وحسب (الهادي روجي إدريس) فإنه على عكس جميع الصراعات وجميع التخريبات التي سبقتها، فإن "الأعراب الهلاليين الزاحفين بأعداد غفيرة وبأقل فوضى مما كنا نعتقد، قد استولوا على السهول وعلى عدد كبير من المدن التي خُرّبت وأصبحت في وضع متخلخل، وأطردوا السكان المستقرين من البربر المستعربين والبربر الرحل والمنتجعين، الذين فروا زرافات ووحدانا، فالتجأ الأولون إلى الجبال

والتجأ الآخرون إلى لمراكز القادرة على التصدي للغزاة"[46].

ويجدر بنا التذكير بأن (الهادي روجي إدريس) هو تلميذ لـ(روبير برونشفيك)، وحضّر أطروحته تحت إشرافه، وعلى هدْيه سار في تنظيم فصولها وأبوابها، ولربما تأثر ببعض خلاصات أستاذه المشرف حول "مسؤولية العرب" الرحل فيما آلت إليه الأوضاع بافريقية. فقد كتب روبير برونشفيك يقول: "وهكذا فقد ظهرت في إفريقية الحفصية، في أغلب مناطقها، بمظهر الأرض المخصصة لظعن البدو الرحل، أو الخاضعة لسيطرتهم. فقد أجلوا عددا كبيرا من السكان المستقرين، واكتسحوا جموعا غفيرة أخرى، ولم تستطع الدولة نفسها، التي هي دولة حضرية، من حيث الجوهر والغاية، إلا بشق الأنفس أحيانا، الخلاص من ذلك السيل الجارف المدمر والمنذر بالخطر.

ذلك أنه ينبغي أولا وقبل كل شيء إبراز ذلك الجانب المدمر من نشاطهم، لأنه يمثل أبرز وأقرب سمة للواقع، من طبائعهم ونشاطهم. فمما لا شك فيه أن البدو قد عملوا على تقهقر الزراعات وتقلص عدد سكان المدن والقرى. إذ أن مجال تحركاتهم لا يتحمل سوى وجود سكان مشتتين، كما أنهم، هم أنفسهم، يشترطون التصرف في فضاء أوسع لاستيعاب عدد محدود من البشر نسبيا. وتبعا لذلك فقد قبلوا الاقتصاد رأسا على عقب وخرّبوا، خلال توسعهم نحو الغرب، أكثر من مركز معمور، لا سيما في منطقة السباسب، وأكثر من منطقة زراعية كانت مزدهرة في أوائل العصر الوسيط. ولكن الأخطر من ذلك بدون شك، هو أن أعمالهم التخريبية لم تكن تتوقف أبدا عند المرحلة الأولى من غزوتهم، بل إن تلك الأعمال المريعة قد تواصلت وتكررت عبر العصور. وقد تسببوا إلى حد كبير في اختلال الأمن الذي كان يعاني منه السكان المقيمون والرحّالون على حد سواء، وفي الفوضى السياسية التي انتشرت في أغلب الأحيان. ولقد ألحّ مؤلفو الرحلات والجغرافيون والمؤرخون في كتبهم، على الرعب الذي أثاره العرب الرحل في إفريقية. ففي

كتاب من كتب التراجم، مثل "معالم الإيمان"، وفي كتاب من كتب مناقب الأولياء الصالحين مثل "مناقب سيدي ابن عروس"، يتكرر ذكر أسمائهم باعتبارهم مرادفا للفوضى والدمار. وفي حياتهم اليومية نراهم يتمردون على الدولة لا يحترمون الزراعات ويسلبون القوافل، ويعيثون فسادا في الأرياف ويبدون استعدادهم دوما وأبدا لاقتحام المدن. فكانوا بتلك الصورة يثيرون ويغذون في نفوس ضحاياهم مشاعر الحقد والرعب. ويبدو لنا وكأننا تجاه عالميْن متناهضين، يحاولان البقاء بصعوبة جنبا إلى جنب، وتعمل خلافاتهما الجوهرية على الإخلال بالأمن الداخلي للبلاد بدون انقطاع"[47].

ولقد أثارت أطروحة (الهادي روجي إدريس) جدلا في أوساط المؤرخين ومن بين الذين تصدوا لنقدها يبرز إسم (جان بونسي). فقد ذهب في نقاشه إلى أن (الهادي روجي إدريس) لا يعمل سوى على تكريس الحكم السلبي حول أثر القبائل العربية التي بعث بها الخليفة الفاطمي إلى افريقية الزيرية في القرن الخامس الهجري، والذي صاغه كل من ابن خلدون والتجاني في القرن الثامن الهجري/ 14م، بعد ثلاثة قرون من ذلك الحدث؛ وأن خلاصاته لا تعدو أن تكون اجترارا للأطروحة التي رأت النور منذ (إيميل فليكس غوتيي) بصفة خاصة، والتي تستند على فحص "يخلو من الروح النقدية لكتابات ابن خلدون والتجاني". والاعتماد على مثل هذه المصادر المتأخرة، دون أخذ ما يجب من حيطة منهجية تجاهها، قد يوقع المؤرخ في مغالطات تاريخية، خصوصا وأن المصادر المعصرة للأحداث لا تقدم مثل تلك الصورة السلبية عن القبائل الهلالية، بل حتى المؤرخين الفرنسيين السابقين أمثال (جورج مارسي) و(شارل أندري جوليان)، لا يتبنون الأطروحة "الكارثية" للقبائل الهلالية، بل إن (غوتيي) نفسه احتاط من إطلاق أحكام مطلقة عن الدور السلبي للهلاليين ـ حسب (بونسي)ـ وشبه أثر هجرتهم وزحفهم على البلاد الإفريقية **"بخميرة في رغيفة"** وعن إسهام جديد للقبائل العربية الرحل[48].

ودون أن يتبنى (جان بونسي) هذه الأطروحة، فإنه يشير إلى بعض المؤرخين الأفارقة الذين يتحدثون عن "زحف بطيء" لموجات الرحل، وعن تطور لا يشكل فيه قدوم القبائل الهلالية سوى **"محطة نهائية"**، وهو ما يفند النظرة "الكارثية" التي يتبناها (الهادي روجي إدريس)، خصوصا وأن عددا من النصوص التي جمعها (الهادي روجي) نفسه، تنقض أطروحة "الكارثة الهلالية" من أصلها.

وفي بحثه عن **أصل المشكلة** يعتقد (جان بونسي) إن القطيعة التي أحدثها أمير إفريقية الزيري مع الخليفة الفاطمي العبيدي لم تكن سوى تكريس لفعل تمتد جذوره إلى رحيل الخليفة الفاطمي إلى مصر سنة 971 م. فقد صاحب معه مؤيديه من عساكر كتامة ورؤساء جندها، وعدد كبير من الأطر الإدارية العليا، والقوى البحرية التي كانت تضمن سيطرة العبيديين على البحر، كما صحب معه كنوز عدة راكمها خلال وجوده بإفريقية، وهو ما شكل نزيفا في مقدرات إفريقية الاقتصادية، الأمر الذي أثار حفيظة الطبقة التجارية والسكان الحضريين الذين رأوا بلادهم تنحدر إلى مرتبة ولاية، بعدما كانت مقر السلطة العليا.

ويرى (جان بونسي) أن ربط تخريب الزراعات، وطمس الآبار، ونسف الزروع، وإشعال الحرائق، وتخريب الأمصار في الحواضر وفي القرى بالقبائل الهلالية، لهو رأي يتجاهل أن **المخربين الحقيقيين المنظمين** كانوا هم جماعات النهابين الباحثين عن إرهاب الساكنة الحضرية والقروية لابتزازها إلى أقصى حد، بإجبارها على أداء الإتاوات لهم، أو أنها في أغلب الأحيان، **أعمال السلاطين أنفسهم**، الراغبين في معاقبة السكان الثائرين، أو إرغام السكان المحاصرين على الاستسلام لهم. من ذلك مثلا ما يذكره (الهادي روجي إدريس) نفسه، نقلا عن ابن الأثير، من أن تميما حاصر قابس سنة 474 هـ/ 1081 ــ 1082م حصارا شديدا (دن أن يتمكن من احتلالها)، وضيق على أهلها، وعاث عساكره في بساتينها المعروفة بالغابة، فأفسدها"[49]. وعانت القلعة بدورها من حصارات كثيرة وطويلة سيرها

ملوك القيروان وتم تخريب ضواحيها أكثر من عشر مرات، من قبل السلطان لا من قبل الهلاليين.

ويبرز (جان بونسي) كثرة التناقضات التي نجدها بين من يلقون المسؤولية على الهلاليين في جميع المصائب التي حلت ببلاد المغرب، وبين معطيات المصادر التي تتحدث عن الصراعات الداخلية، وعن هذه الفوضى المولدة للفتن من جميع الأنواع، والتي **ترجع أسبابها إلى فترات سابقة، وبعضها أسباب خارجية** عن إفريقية. ويبرز (جان بونسي) أسباب خراب القيروان وانحدار افريقية الزيرية قائلا:

"إن خراب الدولة الزيرية أو بعبارة أدق، هجران القيروان من قبل برجوازيتها ومن قبل من تبقى من حاشية السلطان، مع ثرواتها، يعكس لنا الانحدار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي المرتبط بعوامل عميقة ومتشعبة[50]. فقد خرجت المقاطعات الطرفية عن سلطة المركز، مثل جهة طرابلس والحضنة والجريد، وبرزت "جمهوريات برجوازية صغيرة" يرأسها مجلس شورى، كما هو الشأن في تونس وسوسة وطرابلس. وفي أحيان أخرى نجد أرستقراطيات محلية لم تكن تريد البقاء في تبعية أمراء القيروان، وأداء الإتاوات وتقديم الهدايا لهم، تطلعت للاستقلال كما هو الشأن بالنسبة لصفاقس وقابس وبيزرت مثلا. وغالبا ما نسجت هذه الكيانات الصغرى **روابط مع المحاربين الرحل لتأمين حمايتها عسكريا،** وحماية خطوط التجارة والتجار. وهذه الوضعية لا تختلف كثيرا عما ساد سابقا من خروج للمناطق الهامشية عن سلطة الدولة المركزية.

فتوسط المراكز الحضرية الجديدة بالمناطق الغربية والجنوب الغربي من بلاد المغرب، ونمو ثرائها، وتسرب التأثيرات التجارية، والأنشطة الفلاحية المختلفة والمبادلات، والتقدم التقني، وظهور اقتصاد يقوم على المعاملات النقدية، والعلاقات الجديدة التي ربطت السكان بالخارج، وظهور واحات ـ موانىء للقوافل التجارية الصحراوية، ونشأة وتوسع عواصم جديدة، وظهور سلالات حاكمة جديدة، كل

هذا يمثل الأساس الذي انبنى عليه الانحلال الزيري".

ينضاف إلى ذلك النزاعات الداخلية بحواضر افريقية بين الشيعة والسنة، والصراع الصنهاجي مع المحور الأموي ـ الزناتي، وتراجع قيمة الدينار والدرهم الزيريين، وما نجم عنه من ارتفاع الأسعار وازدياد الأزمة الاجتماعية، خاصة بعد هزيمة حيدران، لما تمكن الجنود الفارون ورقيق الأرض والبؤساء من الانقضاض على الأثرياء في المدن والأرياف، والقيام بعمليات سلب ونهب وقطع الطرقات، وهو ما حمل أهالي القيروان على الهجرة.

يتزامن ذلك مع الضغط الخارجي وما عرفته الأوضاع بحوض البحر الأبيض المتوسط من تغيرات ساهمت بدورها في الانحلال الزيري، ومنها تطور الجمهوريات الإيطالية ـ بيزة وجنوة وأمللفي، والبندقية... ـ وتقوية الجانب النورماندي في جزيرة صقلية[51].

والواقع أن هذا التوصيف ينسجم مع عدد من النصوص التاريخية، التي استشهد بها الباحث محمد حسن في أطروحته حول "المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي[52] ـ وكلها تفيد، **بانخرام الوضع بإفريقية قبيل الهجرة الهلالية**.

ففي سنة 395 هـ/1004م "كانت بإفريقية شدة عظيمة، انكشف فيها الستور، وهلك فيها الفقير وذهب مال الغني وغلت الأسعار وعدمت الأقوات وجلى أهل البادية إلى أوطانهم، وخلت أكثر المنازل، فلم يبق لها وارث. ومع هذه الشدة وباء الطاعون، هلك فيها أكثر الناس من غني ومحتاج... وجاء خلق من أهل الحاضرة والبادية إلى جزيرة صقلية... وقيل أن أهل البادية أكلوا بعضهم بعضا".[53]

وفي سنة 409 هـ/ 1018م أي بعد ثلاث سنوات من استئصال شأفة الشيعة بالقيروان، ظهر الغلاء مصحوبا بالحروب الكثيرة، وأصبح قطاع الطرق ذارعين يمينا وشمالا بواحات الجريد وأريغ. وفي نفس تلك الحقبة، ومنذ سنة 408 هـ، دار الصراع بين زناتة وصنهاجة بناحية طرابلس، حتى أن عددا هاما من السكان أجلي

من واحات الجنوب الشرقي، وتحول إلى وادي أريغ ووارجلان[54].

وفي سنة 420 هـ بلغت زناتة مشارف القيروان، وأعادت الكرة ثانية بعد خمس سنوات، وبقيت الحرب سجالا بين الطرفين إلى حد سنة 428 هـ/ 1036م لما تمكن المعز من صد هذا الهجوم والتقدم إلى بلاد الزاب.

وفي سنة 430 هـ/ 1038م كثر الخصب بإفريقية، لكن جهة طرابلس عرفت آنذاك هول الجوع والتشرد، في الجزر المتوسطية والواحات، حتى أن هذه الكارثة التي سميت "بسنة فراورا"، ظلت راسخة في المخيال الشعبي، وأضحت مرجعية تاريخية. وفيها استولى هاجس الخوف لاستيلاء اللصوص على الطرقات وكثرة الغارات، وخراب العمران، كما برزت مسحة من التشاؤم لدى علماء العصر الذين أكثروا من "ذم أهل هذا الزمن".

ومن هذه النصوص إشارة هامة وردت في النويري، وتتعلق بما آلت إليه البلاد من وهن وتفكك عند وصول الهلالية إليها، إذ قال: "ودخلت العرب، **فوجدوا** بلادا خالية طيبة كثيرة المراعي، كانت عمارتها زناتة، فأبادهم المعز"[55].

ولقد تبنى (كلود كاهن) ـ وهو الذي ظل أسير "النظرية التقليدية" المعادية لبني هلال ـ هذه النظرية النقدية التي دافع عنها (جان بونسي)، واعتبرها نظرية "مقنعة وصحيحة"[56].

ولم تزحزح هذه الانتقادات والاعتراضات من قناعة (الهادي روجي إدريس) حول الدور السلبي للقبائل الهلالية، بل دفعته للرد عنها في مقال بعنوان: "حقيقة الكارثة الهلالية"[57]، قبل أن يردفه بمقال آخر تحت عنوان: "الهجرة الهلالية ونتائجها"[58] وفي كلتا الدراستين / الردّين نجده متشبثا بالخلاصات التي دافع عنها في أطروحته/ كتابه[59].

ففي رده على (كلود كاهن)، ساق (الهادي إدريس) عشر ملاحظات، نجدها مفصلة في رده على (جان بونسي)[60]، وهذه الملاحظات هي التالية:

1 ـ كانت إفريقية " قوة عظمى حقيقية" قبل الفاطميين.

2 ـ كانت تعتمد على "مواردها الإقليمية" أساسا، من دون إهمال الموارد المتأتية من المبادلات التجارية الخارجية.

3 ـ "عدم انضباط المناطق الطرفية للسلطة المركزية" هي إحدى ثوابت تاريخ الغرب الإسلامي برمته.

4 ـ من المفارقة التاريخية التصريح بأن "الإحساس بهذه الصعوبات كان يزيد من صعوبة الإبقاء على تبعية سكان إفريقية للقاهرة. فوجود هذا الإحساس، وهو إحساس عصري، يحتاج إلى إثبات، فمن كان يحس به؟ إن التبعية للفاطميين لا علاقة لها بالاضطرابات الداخلية.

5 ـ لم يكن هناك على عهد الزيريين "غلبة الفقهاء" أو غلبة "المذهب الإسماعيلي" مطلقا. ربما كان ذلك في البلاط، فتشيع صنهاجة كان تشيعا سطحيا أكثر من تشيع باقي السكان، وخاصة سكان القيروان، والمدن التي كانت ضد التشيع حتى النخاع كانت تابعة للفقهاء والعلماء المالكيين.

6 ـ أعترف أن الهلاليين لم يكونوا مسؤولين بصفة مطلقة عن الفوضى التي سادت البلاد. لنفترض أنها كانت في حالة كمون. فالصراع المستمر بين الرحل والمستقرين يؤكد ذلك. ولكن من ينكر أن مرضا ما بإمكانه ـ عندما يتعدى حدا معيناـ أن يهلك الجسم الذي كان قد تعود عليه. فهشاشة التوازن بين نمطي الحياة يفسر قطيعته عقب الزحف الهلالي، وغلبة الترحال.

7 ـ لا شيء يسمح بتأكيد أن "الأرستقراطيين المحليين" فضلوا التفاهم مع الزاحفين عوض البقاء خاضعين للزيريين. فالوقائع المتعلقة بهذا الجانب مرتبطة بعامة الناس لا بالأرستقراطية.

8 ـ إن وثائق "الجنيزة" توحي أن هناك انحطاطا للتجارة الخارجية لإفريقية الزيرية قبل الغزو الهلالي. ولكننا لا نعرف الأهمية المطلقة، ولا النسبية للمبادلات

التجارية، ولا انعكاس ذلك الانحطاط على اقتصاد البلاد وعلى المستوى المعيشي بصفة عامة.

9 ـ من الواضح أن الرّحل حينما يخربون الزراعة، فإن ذلك يتم "من دون إرادة مسبقة" لفعل ذلك.

10 ـ أوافق على الملاحظات المتعلقة بـ"البداوة ـ سياسيا على الأقلـ لمجموع العالم الإسلامي في القرن العاشر والحادي عشر للميلاد. وأدين "الذاتية" التي تدفع بالباحث إلى التركيز على هذا العنصر أو ذاك، من دون سند مصدري. ومن هنا، وللتخلي عن "أسطورة " الكارثة الهلالية، أطالب بالوثائق التي تدحض الفكرة، وأعيب على جان بونسي كونه لا يقدم أي سند مصدري لأطروحته، ولا يحتفظ إلا بالأحداث التي تؤيد أطروحة مناقضة لكل الوثائق المستعملة، ولكل ما تعلمته طيلة ثلاثين سنة من البحث حول عقلية المجتمع المغاربي في العصر الوسيط الأعلى[61].

ولقد رد (جان بونسي) على جواب (الهادي روجي إدريس) في مقال مركز[62]، لم ير فيه (الهادي روجي) إضافة جديدة إلى النقاش.

واعتبر (جاك بيرك) أن هذا "الجدل" يمكن أن يصبح عقيما طالما أنا لم نجمع، حول الحدث نفسه، وحول إطاره وآثاره، كمّا مصدريا ووثائقيا واسعا ومباشرا[63]. وينتقد النظرية التقليدية التي تدين بني هلال وتعتبرهم سبب قطيعة في تاريخ بلاد المغرب، وبسببهم أصبح المغرب "بلد اقتصاد شارد" أو تائه، حسب تعبير (هنري طيراس)[64] ***pays d'économie égarée*** الذي وجد الاستعمار صعوبة كبيرة في جعله يستقر على أسس متينة ـ كما يستشف ضمنيا من هذه المقولة ـ.

كما أنه ينتقد كثير من المؤرخين الذين "يدافعون، بالوكالة، عن الممالك الصنهاجية التي كانت قائمة، ويصفون الحكم الذي قام على أنقاضها بالفوضوي" ويتساءل في خاتمة مقاله مستنكرا: "لكن لماذا الحديث عن الفوضى، عوض الكلام عن التعدد، وعن العودة إلى الأصول؟ ".[65]

واضح أننا أمام نظريتين متناقضتين: "النظرية التقليدية" المعادية لبني هلال التي دافع عنها المؤرخون الفرنسيون المتأخرون وينعتها جاك بيرك "بالفكرة التاريخية الشائعة المبتذلة "***Une vulgate historique***". وقد أحياها (الهادي روجي إدريس)؛ و"النظرية النقدية" التي يذهب أصحابها إلى أن الهجرة الهلالية لم تعمل سوى على تسريع الانهيار الزيري، وأن الأوضاع بإفريقية كانت متأزمة قبل قدوم العرب إليها.

يتصدى العروي لنقد التيارين معتبرا أنهما يسبحان في بحر العموميات ولا يبرحان أبدا مستوى الأنماط التبريرية. يصف الأول بالتبسيط والتلفيق، ويرى أن أصحاب التيار الثاني يظهرون "أن المجتمع المغلوب كان، قبل تفتته وانهياره أمام فاتحيه، جائرا استغلاليا، منقسما على نفسه، تحكم فيه أقلية دخيلة أغلبية ناقمة عليها ومغايرة لها في العقيدة أو اللغة أو العرق... ولذا نراهم يرددون، بعلم منهم أو بغير علم، تلك البراهين التي عوّدنا عليها كل دارس يروم تبرير فتحا من الفتوحات،... وتتلخص في القولة التالية: كل فتح لا بد أن تسبقه أزمة عميقة في البلد المفتوح".

وبما أن الجميع يعتمد على نفس المصادر (الأخبار، المناقب، الأحكام الفتوى) التي كتبها في الغالب فقهاء يعادون في نفس الوقت أمراء بني زيري وأشياخ القبائل الهلالية. فلا عجب إذا وجد فيها كل فريق ما يؤيد نظرته. فلا يمكن، والحال هذه، الفصل بينهما مهما طال النقاش"[66]. وما يمكن في آخر التحليل أن يرجح كفة إحدى النظريتين حول المسألة المطروحة، حسب العروي، هو شهادة وثائق أصيلة عن تطور التجارة البعيدة في أواسط القرن الخامس/ 11م... مثل وثائق الجنيزة القاهرة، التي تؤيد النظرية النقدية، بما أنها تتضمن رسائل تشير إلى نوع من الانحطاط الذي مسّ مجموع الغرب الإسلامي "سنوات عدة قبل وصول جحافل البدو الحجازيين"[67]. وبالتالي فإنها تعتبر البداوة (بمعناها السياسي العسكري) نتيجة أكثر مما هي سبب وباعث.

ويرى (جاك بيرك) بدوره أن " التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وحده الذي يمكنه الفصل فيما إذا كانت مساهمة الأعراب الرحل في حياة إفريقية، ابتداء من منتصف القرن 5/ 11م قد خربت البلاد أم لا، قد حولت محاور التجارة الخارجية أو لا، وإن لم تكن الأزمة ترجع إلى عقدين من قبل قدوم العرب، وإن لم تكن ترتبط بأزمة عامة ضربت حوض البحر المتوسط برمته"[68].

خلاصة القول إنه يمكن التمييز بين اتجاهين كبيرين في أبحاث المؤرخين الفرنسيين المتأخرين والمعاصرين حول الهجرات الهلالية وآثارها المختلفة على بلاد المغرب: اتجاه أول يمثل "النظرية التقليدية" حول الهجرة الهلالية، وقد غلبت عليه النظرة السلبية لتلك الهجرات، كما هو واضح من كتابات (جورج مارسي) و(إيميل فيليكس غوتيي) ومن لفّ لفهما، والتي يجب فهمها على ضوء الخلفية الإيديولوجية الكامنة وراءها، والانعكاسات المترتبة عن الترجمات غير السليمة للمصادر الأساسية حول الموضوع إلى اللغة الفرنسية. أما الاتجاه الثاني ويمكن نعته بـ "النظرية النقدية"، ويمثله باحثون أمثال من أمثال (جان بونسي) و(جاك بيرك) و(إيف لاكوست) و(كلود كاهن) وغيرهم الذين تصدوا للأحكام والمغالطات الواردة في كتابات مؤرخي الاتجاه الأول.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 ـ نتوفر على بيبليوغرافية عربية مهمة حول الهجرة الهلالية. إلا أننا لم نعتمدها كثيرا في هذه الدراسة المركزة على الكتابات الفرنسية حول الموضوع. انظر على سبيل المثال: يونس عبد الحميد، **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي**، القاهرة، 1956؛ ممدوح حسين، **"العرب الهلالية في إفريقية ودورهم في الحروب الصليبية"**، الكراسات التونسية، عدد خاص 117ـ 118، 1981، ص 73ـ 90؛ الشيخلي صباح، **" الهلاليون في المغرب"**، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 71،70، 1982؛ مصطفى أبو ضيف، أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصري الموحدين وبني مرين، الدار البيضاء، 1982؛ محمد حسن، القبائل والأرياف

المغربية في العصر الوسيط، تونس، 1986؛ قيقة عبد الرحمان، من أقاصيص بني هلال، تونس، الدار التونسية للنشر، 1987؛ ؛ عمرو أبو نصر، تغريبة بني هلال ورحيلهم إلى بلاد المغرب، بيروت، د. ت.؛ التقي العلوي، " أصول المغاربة: القسم الثاني . الهلاليون بالمغربين الأدنى والأقصى"، مجلة البحث العلمي، الرباط، العدد، 33، ص 69ــ 125، عدد 35، 1985 ص 385ــ 436؛ سيرة بني هلال، أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية، تونس، 1990؛ راضي دغفوس، " معركة حيدران والصراع الزيري الهلالي"، الكراسات التونسية، عدد خاص 169ــ 170، 1995، ص 11ــ26؛ أمين توفيق الطيبي، " بنو هلال ودورهم في الجهاد في افريقيا والأندلس إلى نهاية القرن السادس، التاني عشر"، ضم كتابه: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية للكتاب، 1997، ص 73ــ86؛ نوره محمد عبد العزيز التويجري، " استخدام القبائل العربية أداة سياسية في يد الخليفة المستنصر بالله الفاطمة"، مجلة التاريخ العربي، الرباط، عدد 29، 2004، ص 81ــ 130 ...

2 ــ ابن حوقل، صورة الأرض، ص 145.

3 ــ انظر التفاصيل في: محمد حسن، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، الجزء الأول، جامعة تونس الاولى، 1999، ص 28.

4 ــ ابن شرف، **رسالة الاستقصاء**، تحقيق حسني عبد الوهاب، دمشق، 1320هـ ص 110؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 278؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 9، ص 217ــ220.

5 ــ انظر رأيا مخالفا لهذا عند التقي العلوي، **" أصول المغاربة..."**، م. س. ص 388، حينما يكتب:"نلاحظ ان غزاة بني هلال في زحفهم هذا لم يتقيدوا بأية خطة مرسومة مسبقا من خطط الغزو المنظم..."

6 ــ يقول ابن خلدون في هذا الصدد: " واقتسمت الأعراب بلاد افريقية سنة 466 هـ وكان لزغبة طرابلس وما يليها، ولمرداس بن رياح باجة وما يليها، ثم اقتسموا البلاد ثانية، فكان لهلال من تونس إلى المغرب وهم رياح وزغبة والمعقل وجشم وقرة والأثبج والخلط وسفيان". (ابن خلدون، كتاب العبر، ج 4، ص 32).

7 ــ G. Marçais, ***Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècles***, Constantine, Paris, 1913; Id. La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age, Aubier, Paris, 1946 (nouvelle éd. Afique Orient, Casablanca, 2003)

E. F. Gautier, ***Le passé de l'Afrique du Nord***, Paris, 1937

8 ــ راجع H. R. Idris, La Berbérie Orientale sous les Zirides, Paris, 1962

9 ـ محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، الجزء الأول، جامعة تونس الأولى، 1999، ص 2.

Jacques Berque, " du nouveau sur les Bani Hilal?"

Studia Islamica, XXXVI, 1972, p. 100_101.

10 ـ ابن خلدون، **تاريخ**، ج 4، ص 31.

11 _ A. Carette, ***Recherches sur l'origine et les migrations des tribus de l'Afrique septentrionale***. Exploration scientifique de l'Algérie, Paris, 1853

E. Mercier, ***Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale***, Paris Constantine, 1875.

Id. Histoire de l'Afrique septentrionale depuis les temps les plus anciens jusqu'à la conquête française, Paris, 1888.

12 _ Georges Marçais, ***La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age***, Paris, 1946, p. 35.

13 _ C. Courtois, ***Les Vandales de l'Afrique***, Paris, 1955, p. 7, 91 et ssq., 126 _ 130, 359

14 _ E. F. Gautier, ***Le passé de l'Afrique du Nord***, Paris, 1973, pp. 129_ 130, 247 ..., Id, Mœurs et coutumes des musulmans, Paris, 1931.

15 _ E. F. Gautier, ***Le passé de l'Afrique du nord: Les siècles obscurs du Maghreb,*** Paris, Payot, 1937, p. 422.

16 _ Ch. A. Julien, ***Histoire de l'Afrique du Nord***, Payot, Paris, 1936, p. 374.

17 ـ في الترجمة العربية للكتاب وردت كلمة "أهم"، وهي ترجمة غير دقيقة (شارل اندري جوليان، **تاريخ افريقيا الشمالية**، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، ج 2، 1983، ص 97_98).

18 ـ شارل أندري جوليان، **تاريخ افريقيا الشمالية**، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، ج 2، 1983، ص 97 ـ98.

19 _ Jacques Berques, " ***Cent vingt ans de sociologie maghrébine***", Annales E.S.C , N° 3, 1956.

20 ـ إيف لاكوست، **ابن خلدون**، م. س. ص 83ـ 84.

21 ـ إيف لاكوست، ابن خلدون، م. س.، 94 وكذلك إيف لاكوست، ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، نقله إلى العربية زهير فتح الله، منشورات مكتبة المعارف في بيروت، 1958، ص 83.

22 ـ مذكور في إيف لاكوست، م. س.، ص 84 ــ 85.

23 ـ G. Marçais, ***Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècles,*** Constantine, Paris, 1913.

هذا الكتاب عبارة عن رسالة دكتوراه تحاول رسم خريطة للقبائل الهلالية التي استقرت ببلاد المغرب ابتداء من منتصف القرن 11 م، اعتمد فيها جورج مارسي بالأساس على **كتاب العبر** لابن خلدون. وبالرغم من الطابع الوصفي لهذه الدراسة، فإن مؤلفها ما لبث أن عاد لإصدار أحكام قيمة على القبائل العربية في كتاباته اللاحقة، وبالخصوص في كتابه **"بلاد البربر الإسلامية والشرق في العصور الوسطى"** ، متهما إياها بتخريب حضارة المغرب. وقد رتب جورج مارسي في هذا الكتاب الأخير ما أسماه نتائج الحملة الهلالية، من قبيل إشاعة الفوضى بإفريقية وتعريب المنطقة وإدخال البداوة إليها، واغتصاب أراضي زناتة، مما أدى ـ برأيه ـ ببلاد المغرب إلى الدخول في طور جديد تميز بالانحطاط (G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age, Paris, 1927, pp. 193, 228

24 ـ E. F. Gautier, ***Le passé de l'Afrique du nord***, Paris, 1937.

25 ـ E. Mercier, ***Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale,*** Paris Constantine, 1875.

Id. Histoire de l'Afrique septentrionale depuis les temps les plus anciens jusqu'à la conquête française, 2 vol., Paris, 1888.

26 ـ A. Carette, ***Recherches sur l'origine et les migrations des tribus de l'Afrique septentrionale.*** Exploration scientifique de l'Algérie. Exploration scientifique de l'Algérie. 1840ـ41, Paris, 1853.

27 ـ ومما يثير الاستغراب أن نجد اجترارا لهذه الأفكار لدى بعض المؤرخين المغاربة المعاصرين. فالدكتور أحمد الطاهري مثلا يتحدث عن "الرّجة المجتمعية والثقافية والعمرانية العنيفة" التي أحدثها هذه الهجرة ببلاد المغرب بعد القرن الخامس الهجري، ويؤكد أن "سهول بلاد تامسنا ظلت مجالا مفتوحا للأعراب الذين تدفقوا في شكل عشائر بدوية على مجمل بلاد المغرب خلال القرون اللاحقة، ناشرين الدمار والخراب في المدن والقرى، ومحولين عجلة تاريخ المغرب الأقصى للدوران بالقهقرى". ولنا أن نتساءل: ألمْ يدافع أقطاب المدرسة الاستعمارية الفرنسية عن ذات الأطروحة ؟ وأحيانا بنفس العبارات؟ (الدكتور أحمد

الطاهري، المغرب الأقصى ومملكة بني طريف البرغواطية خلال القرون الأربعة الهجرية الولى، الدار البيضاء، 2005، ص217، 220).

28 ـ **مجمل تاريخ المغرب**، ج2، م. س. ص 97.

29 ـ إيف لاكوست، **ابن خلدون**، م.س، ص 83 وفي ص 84 نقرأ: "لقد استخدمت ترجمة مقدمة ابن خلدون سنة 1863 لتقدم لهذه الموضوعة، التي أصبحت شبه رسمية، تكريسا متألقا بوجه خاص من مثل القول بأن: أحد أعظم المفكرين العرب يؤكد (أو يبدو أنه يؤكد) موضوعة مؤرخي العصر الكولونيالي).

30 ـ من المعلوم أن البارون دو سلان ترجم كتاب العبر إلى اللغة الفرنسية سنة 1852 ــ 1865 وصدر بالجزائر في أربعة أجزاء، وأعيد طبعه بباريز سنة 1925، وسنة 1965. وترجم المقدمة سنة 1862.

31 ـ عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج2، م. س. ص 103

32 ـ ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، الجزائر، 1984، ج1، ص 35؛ نفسه، " التوجه المعادي للعربية والإسلام في السياسة الفرنسية في الجزائر (1830ــ 1962)"، مجلة التاريخ العربي، الرباط، العدد 32، خريف 2004، ص 107.

33 ـ إيف لاكوست، ابن خلدون، م.س، ص 97 ــ 98.

34 ـ عبد الصمد الديالمي، "ملامح تطور السوسيولوجيا في المغرب" المستقبل العربي، 81، 1985، ص 74.

35 ـ انظر على سبيل المثال ما كتبه جورج مارسي في:

La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age, op. cit. pp; 208ـ214.

36 ـ من المعلوم أن اهتمام المدرسة الكولونيالية الفرنسية بتاريخ القبائل البربرية كان يهدف "النيل من معالم العروبة بالمغرب، وقد وضعت أدوات تلك السياسية في الجزائر... قبل أن تجد بالمغرب الأقصى مجالا خصبا ومتنوعا لتختبر وتمارس وسط حملة مسعورة وسيل متدفق من الأبحاث والدراسات العلمية وشبه العلمية... ولقد كانت الحقبة المتراوحة ما بين 1914 و 1930 قد تميزت بما يمكن أن نصفه بالسراب البربري، حيث سعى أصحاب السيف وأصحاب القلم من المسؤولين عن الحماية سعيا حثيثا لعزل القبائل البربرية عن القبائل العربية، ولتبرير تلك السياسة بجميع أوجه التبرير" وقد تجسدت تلك السياسية عمليا في إصدار الظهير البربري سنة 1930 (إبراهيم بوطالب،" البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي: حصيلة نقدية"، ضمن كتاب: **البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1989، ص 130ــ 131.

37 ـ ناصر الدين سعيدوني، **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر**، م.س. ص 35؛ نفسه، " التوجه المعادي للعربية والإسلام في السياسة الفرنسية في الجزائر (1830ـ 1962)"، مجلة التاريخ العربي، الرباط، العدد 32، خريف 2004، ص 107.

38 ـ إيف لاكوست، **ابن خلدون**، م.س، ص ـ98.

39 ـ L. Bertrand, ***Un grand africain, le maréchal de Saint_ Arnaud***; Le sang des races, Paris, 1930; L'Islam et psychologie du musulman, Paris, 1923.

40 ـYves Lacoste, Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire passé du tiers monde, Ed. F. Maspero, Paris.

ترجمه دميشل سليمان وصدر بعنوان: **ابن خلدون**، (دار ابن خلدون، ط. 2، 1978).

وانظر كذلك: إيف لاكوست، ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، نقله إلى العربية زهير فتح الله، منشورات مكتبة المعارف في بيروت، 1958.

41 ـ Robert Brunscvig, ***La Berbérie orientale sous les Hafsides,*** tome 2, Paris, 1947, p. 159.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية بعنوان: روبار برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 162.

42 ـ La Berbérie Orientale... op. cit. II, 421.

43 ـ إيف لاكوست، **ابن خلدون**، م.س، (في مواضع مختلفة).

44 ـ H. R. Idris, ***La Berbèrie Orientale sous les Zirides, Xe_ XIIIe siècles,*** vol. I, Paris, 1962, p. 206.

الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية: **تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12م**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، 1992، ص 245

45 ـ H. R. Idris, ***La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe_ XIIIe siècles,*** vol. II, Paris, 1962, p. 828.

(الهادي روجي إدريس، **الدولة الصنهاجية**، ج2، ص 448).

46 ـIdem, p. 829 (الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، ج2، ص 449ـ 450).

47 ـ R. Brunschvig, ***La Berbérie Orientale sous les Hafsides***, II, pp. 159_161.

روبار برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1988، ص 162ـ 163 (ويستشهد الهادي روجي إدريس بهذه القولة في نقاشه لمنتقديه كما سنرى).

48 ـ Jean Poncet," ***Le mythe de la catastrophe Hilalienne***", Annales ECS, 1968, p. 1100.

49 ـ الهادي روجي إدريس، **الدولة الصنهاجية**، ج1، ص 342 (النص الفرنسي، ص 300).

50 ـ Poncet, "***Le mythe de la catastrophe hilalienne***", op. cit. p. 1118.

51 ـ J. Poncet, " ***Le mythe de la catastrophe hilalienne***", op. cit. , pp. 1102ـ1111.

52 ـ محمد حسن، م. س.، ص 31ـ 33.

53 ـ الشماخي، **كتاب السير**، تحقيق محمد حسن ص 294.

54 ـ ابن عذاري، **البيان**، 1، 269.

55 ـ النويري، **نهاية الأرب**، ج 24، ص 211.

56 ـ Claude Cahen, "***Quelques mots sur les hilaliens et le nomadisme***" Journal of Economic and Social History of Orient, 9, 1968, pp. 130ـ 133.

57 ـ Hady Roger Idris, "***De la réalité de la Catastrophe Hilalienne***", Annales ESC, 1968, pp. 390ـ396.

58 ـ H. R. Idris, "***L'invasion hilalienne et ses conséquences***", Cahiers de civilisations médiévales, 1968.

59 ـ وقد ساهم هنري طيراس بدوره في النقاش مساندا أطروحة الهادي روجي إدريس.

Henri Terrasse, " ***Citadins et grands nomades dans l'histoire de l'Islam***", Studia Islamica, 29, 1969, p. 12, note 1 والجدير بالذكر أن هنري طيراس لا ينفصل عن المدرسة الفرنسية الاستعمارية.

60 ـ H. R. Idris, "***L'invasion hilalienne et ses conséquences***", Cahiers de civilisations médiévales, 1968.

61 ـ H. R. Idris, "***L'invasion hilalienne et ses conséquences***", Cahiers de Civilisations médiévales, 1968, p. 357, note 5.

62 ـ Jean. Poncet,"***Encore à propos des Hilaliens. La mise au point de R. Idris***", Annales ECS, 1968, p. 660ـ 662.

63_ J. Berque, " ***Du Nouveau sur les Beni Hilal***," Studia Islamica, 36, 1972, p. 110.

64_H. Terrassa, "***L'ancien Maroc, pays d'économie égarée***", Revue de la Méditerranée, 1947.

65 _ Ibid, 111; " ***En lisant les nawazil Mazouna***", Studia Islamica, XXXII, 1970, pp. 31_39.

66 ـ العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج2، ص 97ـ98.

67 ـ نفسه، 103.

68 _ J. Berque," ***Du Nouveau sur les Beni Hilal,***" Studia Islamica, 36, 1972, p. 110.

❒ ❒ ❒

في الأدب والنقد

أحـــداث الأنــدلس في شـــعـر ابـــن دراج القسطـلـــي[1]

محمد بن محمد الحجوي *

ألا في سـبيل الله عـزمـتـك التي ... عـلى الدين والإسلام منها دلائـل

فقد نطقت بالنصر فيـها شواهــد ... وقد وضحت للفتح منها مـخائـل

فأبشر فنجم الدين بالسعد طالـــع ... وأيقن فنجم الشرك بالخـزي آفـل

ابن دراج

إن تاريخ المسلمين في الأندلس سيظل شاهدا على النموذج الإنساني الحضاري المتميز الذي سعوا إلى تحقيقه في كل أرض وطئت فيها أقدامهم. هذا النموذج يعتمد أساسا توجيهات تعاليم الإسلام الذي يدعو الى التقوى والبناء والإعمار والسلوك القويم والإصلاح في أي مجتمع وجدوا فيه. وهو نموذج يعد الغاية في المثل العليا التي سعت الإنسانية إلى تحقيقها منذ وجودها على هذه الأرض، لكنها لم تحققها في سلوكها، فهداها الإسلام إليها. لقد نشر المسلمون في بلاد الأندلس المعرفة بشكل شمولي، وشجعوا البحث في العلوم النظرية والتطبيقية وبخاصة العلوم الدقيقة

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

التي برهن فيها علماء الإسلام على عبقريتهم، وسعة اطلاعهم. والمسلمون حينما يسلكون هذا السلوك الحضاري المثالي مع الأمم التي يختلطون معها أو يجاورونها، وإن اختلفت معهم في العقيدة والفكر والعادات والتقاليد فإنما يفعلون ذلك من أجل الارتقاء بتلك الأمم فكريا وعلميا واجتماعيا وعمرانيا، لكون رسالة الإسلام جاءت لإخراج الناس من ظلمات الجهل والضلال إلى نور العلم والإيمان الذي يسعدهم في حياتهم الدنيا والأخرى. وإن من يطلع على حضارة المسلمين في الأندلس، والنهضة الثقافية والفكرية والعلمية التي ازدهرت في عهدهم منذ فتحها سنة 92 هـ إلى سقوط غرناطة سنة 897 هـ يشعر بإعجاب كبير، وإكبار لا حد له بأمة الإسلام التي تشيد بالفكر النير، وتكرم الإنسان، وتطور العلوم، وتنشر المعرفة. لقد أسس المسلمون حضارتهم المشرقة في الأندلس برغم الحروب والفتن والاضطرابات. إن الأندلس المسلمة بقدر ما عرفت أمنا واستقرارا في ظل الحكم الإسلامي عرفت كذلك مواجهات وحروبا مع الممالك المسيحية الذين كانوا يغيرون على ديار الإسلام؛ وكان المسلمون يدافعون عن دينهم وأرضهم ومقدساتهم وينشرون شريعة العدل في أرض أراد الله لها أن تسعد برسالة الإسلام، وأن تكون في عهدهم مهد العلم والعرفان في زمن كان العالم فيه غارقا في الجهل والظلام، ولذلك كانت الحروب دائمة بين المسلمين وأعدائهم، فكان يظهر بين الفينة والأخرى قائد مقدام من داخل الأندلس أو من خارجها، وبخاصة المغرب، يعيد للبلاد استقرارها وأمنها. فعاش المسلمون في ظل هذه القيادات في أمن وسلام، وأنتجوا فيها الفكر، ونشروا الثقافة، وصنعوا الحضارة التي أسعدت أوروبا في عصرها المظلم. لكن هذا الوضع الآمن لم يستمر في مرحلة ضعف المسلمين، وتفرق كلمتهم؛ لقد بدأت الهزائم المتتالية تقصم ظهورهم، وأصبحت المدن الأندلسية تسقط الواحدة تلو الأخرى، والمسلمون ينظرون إلى وضعهم المؤلم بعيون دامعة، وقلوب حزينة، ولا حول ولا قوة لهم لوقف هذا الزحف المدمر. قال حازم القرطاجني في مقصورته التي مدح بها أبا عبدالله الحفصي بنبرة من الأسى والحزن يذكر مدينة "مرسية" التي

سقطت في يد العدو:

حتى إذا ما ضاحكت مرسية   بكت على رسم حبيب قد خلا

وندبت معاهدا أنحى العدا   فيها على رسم الهدى حتى عفا[2]

وبلغ ضعف المسلمين مبلغا كبيرا تجلت مظاهره فيما تعرضوا له من إهانة واحتقار وتقتيل من العدو، لم يشهد التاريخ له مثيلا، وقد ذكر الشعراء بعض هذه المظاهر بحزن وأسى، فقال أبو البقاء الرندي:

وطفلة مثل حسن الشمس إذ طلعت   كأنما هي ياقوت ومرجان

يقودها العلج للمكروه مكرهة   والعين باكية، والقلب حيران

لمثل هذا يذوب القلب من كمد   إن كان في القلب إسلام وإيمان

وفي مثل هذه الحوادث المفجعة نجد هذه الأبيات التي تبين ما أصاب المقدسات الإسلامية على يد العدو:

يا للجزيرة أضحى أهلها جزرا   للحادثات، وأمسى جدها تعسا

مدائن حلها الإشراك مبتسما   جذلان، وارتحل الإيمان مبتئسا

يا للمساجد عادت للعدى بيعا   وللنداء غدا أثناءها جرسا

هكذا أصبحت المقدسات في الأندلس المسلمة بعدما كانت مصونة بقوة وعزة المسلمين حينما كانوا يدكون حصون الأعداء في معارك ووقائع مشهودة كمعركة "الزلاقة" في عهد المرابطين، ومعركة "الأرك" في عهد الموحدين. ولم ينفع في الحفاظ على الأندلس بعد ضعف المسلمين حسرة أو ندم[3].

وابن دراج وإن كان قد عاش في الأندلس قبل خروج المسلمين نهائيا منها بقرون فإنه رأى بوادر الانهيار قد بدأت بعد زوال دولة العامريين التي كانت تحمي الثغور الإسلامية في معارك ذاق فيها العدو مرارة الهزائم. لقد بدأت مرحلة الضعف والتفرقة بظهور ملوك الطوائف في شرق الأندلس: ألمرية وبلنسية وشاطبة

وطرطوشة، فكان هذا التفكك بداية النهاية برغم المحاولات التي قام بها ملوك المغرب من أجل توحيد البلاد[4].

إن المرحلة التي عاش فيها ابن دراج في الأندلس المسلمة كانت مليئة بالأحداث الجسام، فكانت مادة غنية فجرت إبداعه الشعري، وألهبت مشاعره وعواطفه، فصورها تصويرا بديعا بأنغام شجية، وتعابير جزلة، ومعان عميقة الدلالة، جعلت منه نجما لامعا في الشعر الأندلسي يذكر مع كبار شعراء المشرق كالمتنبي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس.

لقد قضى ابن دراج طفولته ومراهقته الأولى في مرحلة خلافة الحكم المستنصر (366 هـ)، وفترة من خلافة ابنه هشام المؤيد. وهذه المرحلة تعد من أزهى مراحل العز الإسلامي في الأندلس من ناحية الاستقرار السياسي والعسكري، والازدهار الاقتصادي والثقافي والفكري، لقد أصبحت قرطبة في هذا العهد تضم مشاهير المفكرين والعلماء والأدباء والشعراء، فكانت لا تقل شهرة عن بغداد عاصمة العلم والفكر والأدب في العصر العباسي الذهبي.

أما المرحلة التي اكتملت فيها شخصيته الأدبية، ونضج فيها شعره، وعلا صيته في الأندلس قاطبة، فهي مرحلة دولة العامريين. لقد عاش في ظل هذه الدولة التي وسمت تاريخ الأندلس بسمات متميزة من المجد العسكري والاقتصادي والفكري، فكانت أزهى فترات حياته من حيث الاستقرار والعطاء والإبداع الشعري؛ ففي هذه المرحلة صور البطولة العربية التي مثلها المنصور بن أبي عامر، وابنه عبدالملك المظفر اللذان كانت حياتهما مليئة بالغزوات، وتحقيق الانتصارات التي ثبتت أقدام المسلمين في الأندلس، وملأت قلب العدو رعبا، وأذاقته مرارة الهزيمة.

وكان ابن دراج قد حضر بعضا من هذه الغزوات، فقال:

وبرأي عيني منه يوم "قلنية"　　　منه شهاب خاطف لشهاب

سيف الإله، وحزبه المفني به　　　شيع الضلال، وفرقة الأحـزاب[5]

لقد صور ابن دراج هذه الوقائع تصويرا صادقا بحماس وإعجاب كبيرين بالبطولة العربية التي أعزت المسلمين، وأذلت الكافرين. وهي قصائد تذكرنا بأشعار المتنبي التي مدح بها سيف الدولة الحمداني. وظل إعجاب ابن دراج ببطولة المنصور بن أبي عامر ومواقفه وكرمه وأفضاله حتى بعد وفاته. قال في قصيدة مدح بها حفيده المؤتمن:

لجدك كان أول سعد جدي　　　وأغـدق بـارق في جـو محلي

وأحنى موتر برضـاه قوسي　　　وأحفى رائـش بنـداه نبـلي

كساني العز لبسا بعد لبـس　　　وسقانيه سجلا بعد سجـل

وصير ما حمى حرمي حراما　　　على عدو الزمان المسـتحل[6]

وكانت مرحلة نهاية الدولة العامرية قد بدأت بتولي عبدالرحمن المعروف ب "شنجول"، فقد ثار عليه محمد بن هشام بن عبدالجبار الأموي الملقب ب "المهدي". وكانت هذه الثورة بداية مرحلة الضعف والفتن، وهي مرحلة مؤلمة في حياة ابن دراج، لأنه سيبدأ رحلة التشرد بعد الاستقرار والحظوة التي نالها في ظل دولة العامريين. لقد تقلبت به الأحوال، وأخذ يضرب في آفاق البلاد، فلم يجد ما كان يرجوه برغم انه مدح بعض الملوك بغر قصائده مثل القصيدة التي مدح بها "خيران" صاحب ألمرية، ومطلعها:

لك الخير قد أوفى بعهدك خيران　　　وبشـراك قد آواك عز وسلطان

يقول له في هذه القصيدة:

فتى سيـفه للدين أمـن وإيمـان　　　ويمناه للآمـال روح وريحان[7]

وإذا كان قد عرف في هذه المرحلة بعض الاستقرار في بلاط التجيبيين فإن ذلك لم ينسه أيام سعده وعزه في ظل دولة العامريين.

خصائص شعره في مرحلة دولة العامريين:

تميزت هذه المرحلة بمدح قائدين كان لهما أثر كبير في تحقيق الاستقرار والأمن في الأندلس، وهما المنصور بن أبي عامر وابنه عبدالملك المظفر. لقد عرفت الأندلس في عهدهما مجدا عسكريا ظهرت نتائجه في الاستقرار السياسي والاجتماعي والأمني الذي نعم به الناس، وجعلهم يشعرون بهيبة الحاكم. وكان ابن دراج يعيش هذه المرحلة لحظة بلحظة، وبما تحقق فيها من انتصارات، وقد وصفها بدقة وبدون غلو او تزيد، لأن ما تغنى به في أشعاره أشار إليه المؤرخون بالإجماع، وبذلك أصبح شعره سجلا لأحداث الأندلس في مرحلة أمجادها، وحتى في مرحلة تفكك هذه الدولة. والمعاني التي جاءت في أشعاره في مرحلة عز دولة العامريين هي وصف الشجاعة والإقدام وإعداد العدة لمواجهة الأعداء، والصبر على قتالهم من اجل حماية ديار الإسلام ومقدساتها وتوفير الأمن للمسلمين. وهي معان دعا إليها كتاب الله لحماية العقيدة من الضالين. قال الله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾[8].

ولهذا عد ابن دراج انتصارات ممدوحه عونا من الله، لأنه يحمي دينه:

لك الله بالنصر العزيز كفيل — أجد مقام أم أجد رحيل

وقوله:

مجير الهدى والدين من كل ملحد — وليس عليه للضلال مجير

ومن هنا نجد ابن دراج يركز في قصيدته المدحية على مواقف ممدوحه البطولية لنصرة الإسلام، وحماية مقدساته، وما أعد لذلك من سلاح وقوة يرهب بها أعداء الله. قال في قصيدة يمدح المنصور بن أبي عامر:

تحمل منه البحر بحرا من القنا — يروع بها أمواجه ويهول

بكل معالاة الشراع كأنها — ـ وقد حملت أسد الحقائق ـ غيل

إذا سابقت شأو الرياح تخيلت خيولا مــدى فرسـانهن خيـول[9]

أما أفراد جيشه فهم من الأبطال الأشداء القادرين على خوض غمرات القتال:

بكل فتى عـاري الأشاجع، ماله سوى الموت في حمي الوطيس مثيل

خفيف على ظهر الجواد إذا عدا ولكن عــلى صدر الكـمي ثقـيل

هذا الإعداد في السلاح، وتكوين الرجال الأشداء، والإيمان القوي بنصر الله لجنوده، هو الذي كسر شوكة العدو برغم كثرتهم عددا وعدة، فكانت الهزائم تشتت شملهم في كل المعارك.

وفي قصيدة مدح بها المنصور بن أبي عامر بعدما صدر من بعض غزواته في بلاد غرسية بن شانجة نجده ينعت جيوش الممدوح بحزب الله لما أبدوا من صبر في قتال الأعداء:

ضربت بحزب الله في الأرض مقدما على متجــر جنات عــدن له ربــح

فضعضعت تيجان الضــلال بوقعـة على الشرك لا يؤسى لها أبدا جرح

ورويت من ماء الجماجــم والطلى مــتون جـياد شفـها الظمأ الـترح[10]

ولكون الحروب مع المماليك المسيحية في هذه المرحلة كانت من أجل حماية الوجود الإسلامي في الأندلس، فقد كان على المسلمين أن يستعدوا دوما للعدو الذي كان يحاول إضعافهم ثم طردهم من مدنهم. ولهذا السبب كان ابن دراج يكثر في مدحه من المعاني الدينية التي توجب على المسلمين حماية دينهم وعرضهم وأرضهم، فكان يشحذ الهمم، ويقوي العزائم، ويحث القائد والمجاهدين على مواصلة الجهاد. وهذا ما نجده في إحدى قصائده المدحية التي يصور فيها ممدوحه بطلا مقداما، يضرب شيعة الضلال بعزيمة لا تلين، وقوة لا تضعف، حتى تركهم بين مصرع ومعفر، ومجدل ومرمل، وعاد مبشرا بألوية النصر، وهو يحمل الغنائم،

ويسوق الأسرى، فقال:

فضربت أشياع الضلال بعزمة	**عجلت إليهم بالحمام المعجل**
فأعدت أرضهم، وليس لمعقل	**قصد، وليس لمفلت من معقل**
بعزائم ومخائل أعيت على	**بأس الشجاع، وحيلة المتحيل**
فتركت حزب الشرك بين مصرع	**ومعفر ومجدل ومرمل**
وثنيت حزب الدين بين مملك	**ومظفر ومغنم ومنفل**(11)

وفي قصائد أخرى تجده يصور الممدوح، وقد عطفت عليه حلبة الدين، بانه الحامي له، وبفضله ظل عزيزا قويا، فقال يهنئ المنصور بن أبي عامر بفتح "شنتياقة" ـ Santiago ـ العاصمة القديمة ل "GALICIA" ويظهر بلاءه المتواصل في محاربة الكفر، وكسر شوكة الضلال في عرينه؛ وقد كانت "Santiago" من القلاع العصية التي يتحصن فيها الأعداء، لكنها أصبحت أمام ضربات المنصور ضعيفة ذليلة، لا تقدر على رد حملة المجاهدين الصابرين.

بشنتياقة لما أن دلفت له	**بالبيض كالبدر يسري في سنا شهبه**
وحلبة الدين والإسلام عاطفة	**عليك كالفلك الجاري على قطبه**
حتى فصمت عرى دين الضلالة من	**رأس القواعد، ممنوع الحمى أشبه**(12)

وهذه المعاني هي التي مدح بها عبد الملك المظفر، وكان مثل أبيه غازيا ومجاهدا في بلاد الكفر ليحمي أرض الإسلام، فبدد شمل العدو، وأضعف قوتهم، وجعل علم الهدى في أرض الإسلام ثابت الأركان، واضح المعالم، مشرقا كالبدر في لية التمام:

بك أصبح الثغر المروع مشرقا	**ولكاد قبلك أن يكون بهيما**
يا أيها الملك الذي بسيوفه	**ورماحه أضحى الهدى معصوما**
بكم اغتدى شمل العدى متبددا	**وبكم غدا شمل الهدى منظوما**(13)

إن المضامين الدينية التي جاءت في القصيدة المدحية عند ابن دراج كانت نتيجة عاملين، الأول: دعوة المسلمين لرد عدوان المعتدين، إذ لا يتحقق أمن المسلمين في ديارهم، ولا تحمى مقدساتهم إلا بإعداد العدة، وحث المجاهدين على القتال. الثاني: إن النصارى كانوا يعتدون باستمرار على ديار الإسلام، معتقدين أن المسلمين غزاة، احتلوا أرضهم بالقوة والقهر، فينبغي طردهم كذلك بقوة السلاح. ولذلك كانت المواجهة بين المسلمين والنصارى دائمة حتى تحقق للنصارى ما كانوا يسعون إليه. وهذا ما جعل المسلمين يقفون موقف الحزم مع الأعداء، وكان الشعر سلاحا قويا، يحث المسلمين على الجهاد، ويرفع قدر ومكانة المجاهدين.

تصوير المعارك في مرحلة قوة المسلمين:

كانت مرحلة الدولة العامرية التي تغنى ابن دراج ببطولاتها مليئة بالصراع المرير مع الممالك المسيحية، وكانت الجيوش الإسلامية تلحق الهزيمة بالعدو في كل المعارك. ومن مظاهر الانتصار على العدو أنه كان يدفع الجزية عن رضى، ويبدي الطاعة والولاء، ويقدم الهدايا الثمينة عسى أن يرضى عنه القائد المسلم. وقد عبر ابن دراج عن إحساسه بعزة المسلمين في الأندلس بمعان تظهر ارتياحه لما حققوه من انتصارات أذلت العدو؛ وهذا يعطينا صورة مشرقة عن مرحلة قوة المسلمين قبل أن يتفرقوا شيعا وأحزابا، ويصبحوا عاجزين عن حماية مقدساتهم ومدنهم التي بدأت تسقط مثل أوراق الخريف، وهذا ما جعل العدو يتمادى في إذلالهم وطردهم من كل مدينة احتلها حتى طردهم نهائيا من الأندلس.

ونجد كذلك في معاني مرحلة قوة المسلمين شعور الأعداء الدائم بالذل والرعب، وهم محصنون في ديارهم، فلم تنفعهم حصونهم أمام عزيمة المجاهدين. لقد كان الأعداء في ميدان المعركة يسقطون مثل الفراش، ومن نجا منهم تراه يفر في كل اتجاه تاركا وراءه ذخيرته وعتاده. قال في الانتصار الذي حققه عبدالملك

المظفر في قلعة "Luna"[14]، وكانت من الحصون المنيعة التي حظيت بعناية فائقة من ملوكهم:

وأنـت الذي أوردت "لونـة" قاهـرا	خيولا، سماء الأرض فيها نحورهـا
وقد لاح بالنصر العـزيز لـواؤهـا،	وأعلـن بالفـتح المبـين بشـيرهـا
وحلت حـلول اللـيـل في كل بلـدة	سواء بها إدلاجـها وبكـورهـا
وقد قنأت سـمـر الـقنا بـدمـائـها	وغـالت صدور الدارعين صدورها
صليت وقد أذكى الطـعان وقـودها	وفـاز بنيران السـيـوف سـعيرها
وخـضت وقد أعـيت نجـاة غريقها	وهالت بأمواج المنايا بحـورهـا[15]

وفي قصيدة أخرى يذكر عدد الأسرى الذين وقعوا في يد المسلمين في هذه المعركة، وما لحق الحصن من خراب وتدمير، فقال:

ثـلاثـة آلاف حـسـابا، ومـثـلـها	وقـد غـل غـازيه وأسأر حاسبه
فيـا ليـت "قـوطا" حين شاد بناءه	رآه وقـد خرت إليـك جوانـبـه
ويا ليـت إذ سـمـاه بدرا مـعـظما	رآه وفـي كسف العجاج مغاربه[16]

وفي معاني خضوع الملوك الإسبان للمسلمين يصف ابن دراج ابن شانجة حينما جاء عند المنصور بن أبي عامر، وهو في حالة شديدة من الذعر والخوف على مصير مملكته، فقال:

وها هـو ذا في راحـتيك مـذلـلا	رهينا لـما أمـضـيت فيـه محكـما
رمى نفسه قـسرا الى الملـك الـذي	رأى الـدهـر مملـوكا لـه فتـعـلمـا
ولولا سيوف النـصـر حين انتضيتها	لقـد جـل هـذا الصنع أن يتـوهـمـا
فجـاء وقـيد الـروع يقـصر خطوه	ويـمـتد في حبل الخـضـوع تقدمـا
يخاطب عن رعب، وإن كان مفصحا،	ويفصح عن ذعر، وإن كان أعجما[17]

هكذا كان العدو يعيش في خوف ورعب من حملة القائد المسلم الذي يداهمه في كل حين، فلذلك كان العدو يترقب الموت أو الأسر في كل حرب يخوضها مع المسلمين. قال ابن دراج في القصيدة التي مدح بها المنصور منذر بن يحيى عند انصرافه عن "Panplona" :

فتلك نفس "ابن شنج" لا مآل لها　　من ميتة السيف او عيش على نكده[18]

ما يرتقي شرفا إلا رفعت له　　وجها من الروع مرفوعا على رصده

ولا انتحى بلدا إلا قرنت به　　هما يبلده عن منتحى بلده

وقد توجست من يمناك بارقة　　في عارض لا يفوت الطير من برده[19]

وفي مرحلة قوة المسلمين كامن الأمراء المسيحيون الضعاف يستنجدون بالقائد المسلم لحمايتهم من ظلم الملوك الأقوياء وهذا ما فعله الأمير "ابن ميرو" الذي جاء الى سرقسطة خاضعا ذليلا يطلب من المنصور منذر التجيبي أن يحميه من " شانجة الأكبر" ملك البشكنش، كان أقوى ملوك المسيحيين آنذاك، وكان يضم الإمارات الصغيرة إلى مملكته، فقال ابن دراج في هذه المناسبة:

فأتاك يا "منصور" فاقد غمده　　برجاء مجرور إليك ذيوله

رسف المقيد في أضاليل الدجى　　والقفر والبحر المحيط كبوله

كربا كموج البحر إلا إهلاله　　إلا إليك بها ولا تهليله

فليهن ذا أمل إليك مآله　　وجلاء مرتحل إليك رحيله[20]

وفي قصيدة أخرى يذكر حملة المنصور بن أبي عامر على غرسية بن شانجة في البشكنش، وكان قد أرسل الى المنصور رسله ضارعا متذللا عسى أن ينال رضاه.

تلقاك في جيش من الذل جحفل　　صوارمه آماله ورغائبه

ومن قبل أحفى الرسل نحوك ضارعا　　على حين أن عزت لديك مطالبه

وأعيا بآراء الترضي وزيره　　وأنفذ ألفاظ التذلل كاتبه

فأعطـــى بكلتي راحـــتيـه مبـادرا لأمـرك مرض بالذي أنت راغبـه
وأمكن حبل الرق من حــــر جيـده متابع عـزم حيث أمـرك جـاذبــه
فأعطيـتـــه ما لـــو تأخـر ســـاعـة لزمـت الى نار الجحيم ركائبـه [21]

هكذا كانت قوة المسلمين ترهب الأعداء، وتزرع الرعب في قلوبهم، لأنه لم يكن يشغلهم شيء عن الحفاظ على عقيدتهم، والدفاع عن أرضهم وعرضهم، لكن حينما تخاذلوا وتفرقوا أصبحوا كغثاء السيل يقذف بهم العدو كيفما شاء.

مضامين شعره في مرحلة تفكك دولة العامريين:

كان ضعف دولة العامريين ثم زوالها قد أحدث أثرا مؤلما في نفس ابن دراج، بل كان صدمة قوية، وزلزالا مدمرا، غير مسيرة حياته، وأثر في إبداعه الشعري وإن حاول إخفاء ذلك. لقد شاهد انهيار دولة كان لها مركز بارز، ونفوذ قوي، وسلطان قاهر؛ أذلت ملوك العجم، ووفرت الأمن والأمان للمسلمين، فعاشوا في ظلها كراما. وكان ابن دراج في خضم هذا المجد، فتغنى بالانتصارات والبطولات. وسجل الأحداث والوقائع وحينما أفل مجد هذه الدولة شعر ابن دراج ببداية ضعف المسلمين، لكنه حاول أن يقبل هذا الوضع ويسايره، فبدأ يتقلب في طول البلاد وعرضها مادحا هذا وراجيا ذاك لعله يجد ملكا يعيد له العز الذي عرفه في دولة العامريين. هذا الإحساس والشعور يبدوان في مضامين شعره في هذه المرحلة لكونه لم يظهر فيه الجزع المطلق على ما مضى، إذ كان أمله قويا في أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بظهور قائد شهم يوحد البلاد، ويعيد للأمة هيبتها ومكانتها. كما أن هذه المرحلة لم يظهر فيها الضعف الشامل للوجود الإسلامي في الأندلس، ولهذه الأسباب فإننا لم نجد في شعره الحسرة والألم على ضياع المدن الأندلسية مثل ما وجدنا في شعر المتأخرين. لقد بقي شعره يحمل سمات الأمل لتحقيق وحدة المسلمين. ولذلك كان يخاطب الملوك الضعاف في الدولة العامرية

نفسها أوملوك الطوائف بمعان توحي بأنهم أقوياء، فهذا المؤتمن عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن المنصور بن أبي عامر لم يكن مثل أسلافه عزيمة وحزما وإرادة، ومع ذلك يمدحه بالمعاني التي مدح بها أسلافه الذين أذلوا ملوك العجم، فقال له:

محـــافظ عـــهـده في قود جيش باعباء الـوقـــائـــع مســتـقـــل

وتـــالي شـــأوه في كـل فخـــر، وثانـي سعـيه فـــي كـل فـــضـل

وفيض يمينـه، والحـــمد يـغـلـو، ونور جبينه، والـحرب تــغــلـي

بكـــل أغـر فـــوق أغر يـــصـلى جحيم الحرب مقتــحما ويصلي[22]

كما جعله في قصيدة أخرى أمل المسلمين لتحقيق الوحدة، وهزيمة الأعداء، فقال:

إلى ملك مـلء الرغـــائب والمنى وملء نجاد السيف والدرع والبرد

وملء مكر الخيل في حومة الوغى وملء رداء الحلم في مشهد الحمد

و"مؤتـمن" لله مســتــحـفـظ لـه لما ضاع من حق، وما خاس من عهد

تجلى لنا في مــطلع الملك فانجلت به ظلمات الغي في سبل الرشد[23]

وبمثل هذه المعاني مدح بعض ملوك الطوائف برغم ضعفهم إذ يقول في مجاهد العامري الملقب بالموفق [توفي سنة 436 هـ]، وكان اشهر ملوك الطوائف، وأكثرهم عناية بالعلم والأدب والفكر:

وكم قدت للأعـداء من حزن ليلة ضـحـــاها لمن والاك غنــم وأفراح

سموت لها باسم وفعـل كلاهـما بسـيفك في الهيجاء أزهر وضاح

جهاد وفت آيات فعلك باسـمـه كمـا شرح المعنى بيان وإيضـــاح[24]

كما مدح مباركا ومظفرا صاحبي "بلنسية"، وكانا من موالي الدولة العامرية، ولذلك أشار الى أنهما من فرع هذه الدولة التي أنجبتهما ورعتهما، وهي إشارة إلى أنهما يسيران على نهجها في حماية الإسلام ومقدساته فقال:

مليكي زمانينا، وجاري ديارنا ب "زاهرة" الملك التي أنجبتهما
بعز لواء يبلغ النجم إن علا وبحر عطاء يرغب الأرض إن طمى
وخيل تهد الأرض تسري وتغتدي تقود ملوك الأرض أسرا ومغنما[25]

إن ما نلاحظه في هذه المعاني هو نبرة القوة المدوية التي تهد الأرض بجيوش جرارة، وتأسر الملوك مهما بلغ قدرهم، وهي معان لا تتلاءم مع حال ملوك الطوائف الذين كانت تمزقهم التفرقة والصراع من أجل الحفاظ على ما بأيديهم؛ كما أن هذه المعاني دالة أيضا على الأمل الذي كان يحلم به في عودة قوة المسلمين ووحدتهم، وكأن هذا التفكك والانقسام غمامة عابرة سرعان ما تنجلي عن إشراق صبح زاهر يجد فيه المسلمون أنفسهم في ظل حكم قائد يوحد البلاد، ويحمي المقدسات.

هذه هي أحداث الأندلس بنعيمها وبؤسها كما بدت في شعر ابن دراج، وإن كان البؤس في عهده لم يبلغ مداه، لأن المدن الأندلسية لم ينفرط عقدها في زمانه، لكن ما حدث من ضعف للدولة العامرية بعدما كانت في عز قوتها، وكذلك توزع المدن الأندلسية في يد مجموعة من الملوك الضعاف، كل هذا كان يوحي بأن الأمور تسير إلى الأسوأ.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 ـ أحمد بن دراج القسطلي [347 ـ421 هـ]، من شعراء الأندلس المقدمين، تميزت أشعاره بالجودة والجزالة في المعاني والمباني. وقد تغنى في شعره ببطولات القائد المظفر المنصور بن أبي عامر، وابنه عبدالملك اللذين كانت لهما وقائع مشهودة مع الممالك المسيحية.

2 ـ رفع الحجب: 2/832 قوله: "حتى إذا ما ضاحكت..." يعني السحابة والبيتان من مجموعة أبيات يذكر فيها مدنا اندلسية اكتست ورودا وعشبا أخضر بعدما سقاها غيث مدرار.

3 ـ قيل: إن الملك أبا عبدالله محمد الذي سلم مفاتيح غرناطة للملك فرديناند، بكى على ملك

وأرض لم يحافظ عليهما، فقالت له أمه عائشة : "أجل ابك بكاء النساء ملكا لم تدافع عنه دفاع الرجال".

4ـ يذكر في ذلك ما قام به يوسف بن تاشفين المرابطي، فقد قضى على ملوك الطوائف، ووحد البلاد، وسجن المعتمد بن عباد في "أغمات" جنوب المغرب. وحتى في مرحلة الضعف العسكري في المغرب وبخاصة في عهد بني مرين كان المغرب يحمي الأندلس، ويمدها بالمال والرجال، قال المقري:"ولم يزل ملوك بني مرين يعينون اهل الأندلس بالمال والرجال، وتركوا منهم حصة معتبرة من أقارب السلطان بالأندلس غزاة. فكانت لهم وقائع في العدو مذكورة، ومواقف مشكورة. وكان عند ابن الأحمر منهم جماعة بغرناطة وعليهم رئيس من بيت بني مرين يسمونه شيخ الغزاة "" [النفح: 4/385].

5ـ ديوانه 15.

6ـ المصدر نفسه، 402.

7ـ المصدر نفسه، 76.

8ـ سورة الأنفال، 60.

9ـ ديوانه، 5-4.

10ـ المصدر نفسه، 329.

11ـ المصدر نفسه، 356.

12ـ ديوانه، 373.

13ـ المصدر نفسه، 378.

14ـ معناها القمر، وهذه التسمية تدل على جمالها.

15ـ ديوانه، 19.

16ـ المصدر نفسه، 21-20.

17ـ المصدر نفسه، 338.

18ـ هو شانجة بن غرسية الثالث، وكانت مملكته "Navarra" قد بلغت في عهده أوج عظمتها [391 هئ - 421 هـ]، وكانت "سرقسطة" مهد حكم الدولة المنذرية قريبة من تلك المملكة.

19ـ ديوانه، 122.

20ـ المصدر نفسه، 170.

21ـ المصدر نفسه، 323.

22ـ المصدر نفسه، 170.

23 ـ المصدر نفسه، 170.

24 ـ المصدر نفسه، 405.

25 ـ المصدر نفسه، 445.

❐ ❐ ❐

مصادر ومراجع

1 ـ ديوان ابن دراج القسطلي. تحقيق الدكتور محمود علي مكي. ط 2. المكتب الإسلامي.

2 ـ رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة. **أبو القاسم الشريف السبتي**. تحقيق وشرح صاحب المقال. ط 1. وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب.

3 ـ أبو القاسم الشريف السبتي: حياته وآثاره الأدبية واللغوية والبلاغية. تأليف: صاحب المقال، ط 1/ 1996.

4 ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء. حازم القرطاجني. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي. لبنان 1981.

5 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. شهاب الدين احمد بن محمد المقري تحقيق الدكتور إحسان عباس. دار صادر 1968.

❐ ❐ ❐

مراجعة لمفاهيم خاطئة
في تراثنا العربي

مجدي محمد شمس الدين *

نهدف من هذه الأسطر إلى أن نصحح بعض المفاهيم الخاطئة في تراثنا العربي وهي مفاهيم أخطأ في بعضها القدماء كما أخطأ في بعضها الآخر المحدثون.

فمن ذلك "شعر القريض" الذي اعتبره القدماء من الفنون السبعة في حين أنه لا يمكن أن يكون كذلك حسب النماذج الشعرية التي أوردوها لهذا الفن حيث لا تزحف عليها العامية ولا تخرج على عمود الشعر العربي وليس هناك فارق بينها وبين القصائد التي تحتضنها دواوين كبار الشعراء كامرئ القيس وعنترة وغيرهما بل أورد الأبشيهي شعراً للمتنبي ضمن النماذج التي أوردها للشعر القريض فكيف تكون هذه النماذج من الفنون السبعة في حين أن هذه الفنون إما أن تكون خارجة على قواعد النحو والإعراب وإما أن تكون خارجة على عمود الشعر العربي.

وقد توصلنا إلى أن سجع القريض هو الذي يمكن أن يكون من الفنون السبعة فهو الذي يخرج على عمود الشعر العربي.

* أستاذ الأدب العربي بكلية التربية، جامعة عين شمس، مصر.

ومن المفاهيم الخاطئة كذلك "السطر الشعري" الذي يدعي النقد الحديث أنه من وضع المحدثين في حين أنه استخدم منذ القرن الثالث الهجري وربما قبل ذلك.

ومن ذلك أيضا الوتر الخامس من العود الذي يزعم المقري أنه من اختراع زرياب الموسيقار والواقع أنه ليس كذلك بل إنه مترجم من كتب الموسيقى اليونانية القديمة.

وسوف أقوم في الأسطر القادمة بمحاولة متواضعة تهدف إلى مراجعة بعض المفاهيم الخاطئة في تراثنا آملا أن يتبناها باحثون آخرون بعدي ليكملوا المسيرة ولعلّهم يضيفون الجديد إلى محاولتي أو يتعمقونها ويتطورون بها.

أولا: سجع القريض لا شعر القريض من الفنون السبعة

يتردّد مصطلح الفنون السبعة في مصادرنا القديمة، ويعنون بها فنونا مستحدثة عدوها من الفنون العامية، وإن كان بعضها لا تزحف عليه العامية، ولكنّهم عدوه كذلك لخروجه على البحور الخليلية التقليدية الستة عشر، وكأنّهم أخذوا في ذلك برأي ابن عبد ربه (ت 328) حين اعتبر البحور الخليلية التقليدية الستة عشر نحو الشعر، فإذا جاز الخروج عليها جاز الخروج على قواعد النحو في اللغة، يقول ابن عبد ربه:

وإنّــه لــو جــاز في الأبـيـات   خــلافها لجـاز في اللـغـات

وإذا كان الخروج على قواعد النحو في اللغة غير جائز، وإذا وقع نقل الكلام من الفصيح إلى العامي، فإن الخروج على البحور الستة عشر التقليدية غير جائز كذلك، وإذا وقع نقل النظم من دائرة النظم الفصيح إلى النظم العامي.

وإذن فالفنون السبعة، إما أن تزحف عليها العامية، أو تكون خارجة على البحور التقليدية الستة عشر، وبعض هذه الفنون يجمع بين هذا وذلك.

وبعض هذه الفنون من إبداع الأندلسيين، وبعضها من إبداع العراقيين، وبعضها الآخر مختلف في قوميته.

والفنون السبعة كما ذكرها الحلى في كتابه "العاطل الحالي والمرخص الغالي" هي: الموشح، والزجل، والدوبيت، والكان وكان، والمواليا، والقوما، وأخيرا "الشعر القريض" وهو مدار الحديث في هذه الأسطر.

فالقدماء من أمثال الأبشيهي في المستطرف يأتون له بشواهد من الشعر العمودي الفصيح الذي يخضع للبحور الستة عشر التقليدية ولا يعتريه اللحن، أو الخروج على قواعد النحو والإعراب، مثل هذا الشاهد الذي يورده الأبشيهي من شعر المتنبي وهو:

ولما التقينا والنوى ورقيبنا غفولان عنا ظلت أبكى وتبسم
فلم أر بدرا ضاحكاً قبل وجهها ولم تر قبلي ميتا يتكلم

ومثل:

قالت وناولتها سواكا ساد بفيها على الأراك
سواي ما ذاق طعم ريقي قلت لها ذاقه سواكي

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: كيف تعتبر هذه النماذج الشعرية من الفنون السبعة في حين أنّها لا تخرج على قواعد النحو أو البحور التقليدية؟

لقد كان هذا السؤال يمثل لغزا كبيرا لم يستطع أحد من الدارسين حَلَّه، وقد حاول زغلول سلام أن يجيب عليه ولكنه أخفق بل جعلنا أمام لغز أصعب عندما عرّف الشعر القريض بقوله:

إن القريض ـ الذي يعدونه من الفنون السبعة ـ "قول موزون على صورة الشعر الفصيح إلا أنه باللغة العامية، وهو غير القريض الذي اختص بالفصحى والأوزان التقليدية[1]".

فهذا التعريف الذي يقدمه زغلول سلام للشعر القريض لا ينطبق على الشواهد التي قدمها الأبشيهي وغيره من القدماء للشعر القريض كواحد من الفنون السبعة، فهذه الشواهد ليست بالعامية، وليست خارجة على البحور التقليدية الستة عشر، كما يذكر زغلول سلام في تعريفه السابق.

وأخيرا وجدت مفتاح اللغز المذكور في أبيات لابن عبد ربه، أوردها في كتابه "العقد الفريد" وهي:

يا مجلسا أينعت منه أزاهره	**ينسيك أوله في الحسن آخره**
لم يدر هل بات فيه ناعما وجذلا	**أو بات في جنة الفردوس سامره**
والعود يخفق مثناه ومثلثه	**والصبح قد غردت فيه عصافره**
وللحجارة أهزاج إذا نطقت	**أجابها من طيور البر ناقره**
وحن من بينها الكثبان عن نغم	**تبدي عن الصب ما تخفي ضمائره**
كأنّما العود فيما بيننا ملك	**يمشي الهوينى وتتلوه عساكره**
كأنّه إذ تمطى وهي تتبعه	**كسرى بن هرمز ثقّفوه أساوره**
ذاك المصون الذي لو كان مبتذلاً	**ما كان يكسر بيت الشعر كاسره**
صوت رشيق وضرب لو يراجعه	**سجع القريض إذا ضلت أساطره**
لو كان زرياب حيا ثم أسمعه	**لمات من حسد إذ لا يناظره**

ويشير ابن عبد ربه في هذه الأبيات إلى نمط شعري ـ ربما كان مستحدثاً ـ أطلق عليه "سجع القريض" وهذا النمط الشعري ـ كما يبدو من الأبيات ـ كان يلحن ويغنى، بل ربما يكون قد نظم أساساً من أجل اللحن والغناء، وكان يستباح فيه كسر الوزن من أجل اللحن والغناء، والمقصود بكسر الوزن هنا ـ فيما نرجح ـ خروج النظم على البحور التقليدية الستة عشر، وسجع القريض ـ كما جاء في الأبيات ـ كان يغني بصوت رشيق، بمصاحبة العود، ولكي يتلاءم مع اللحن والغناء

استبيح فيه الخروج على البحور التقليدية، وقوله "هذا المصون" أي العود، إشارة إلى الموسيقى التي صاحبت غناء "سجع القريض" وكانت ـ فيما يبدو ـ موسيقى رائعة ضُحي من أجلها بالأوزان التقليدية واستبيح الخروج عليها، ولو أن هذه الموسيقى كانت مبتذلة ما استبيح ذلك، كما تذكر الأبيات.

وكأنّ ابن عبد ربه أراد أن يلتمس لنفسه العذر في قبوله استباحة الخروج على الأوزان التقليدية في سجع القريض، بل الاحتفال والإشارة بهذا النمط الشعري الجديد الخارج على البحور التقليدية، في حين أنه هو صاحب الاتجاه المحافظ الذي يرى أن الخروج على الأوزان التقليدية في الشعر كالخروج على قواعد النحو في اللغة وهو غير جائز من منظور ديني بحت.

وكان المتوقع أن يرفض ابن عبد ربه هذا النمط الشعري المخالف لاتجاهه المحافظ، ولكنّه على عكس ذلك احتفل وأشاد به في أبياته السابقة إشارة تنم عن إعجاب شديد وأنه رأى فيه حركة تجديدية مشرقة، تستحق أن يضحي من أجلها بموروث شعري يتمثّل في البحور التقليدية، وكأنّه ضحى بشيء في مقابل شيء آخر، فقد ضحى بالموروث التقليدي المشار إليه من أجل نهضة فنية جديدة، وهي نهضة أكدها الشاعر باستخدام مصطلحات فنية تعبر عن النهضة الموسيقية التي عمت بلاد الأندلس منذ وفد عليها زرياب الموسيقار (ت 238) وأشار فيها فنه الجديد ونوبته الموسيقية التي كانت تمثل قفزة كبيرة في الموسيقى والغناء، وما زالت النوبة الموسيقية الزريابية بقواعدها الفنية التي وضعها زرياب، سائدة في بلاد المغرب العربي حتى اليوم.

ومن عناصر هذه النوبة ـ حسبما نص المقري في نفح الطيب ـ النقر والأهزاج، جاء في النفح:

"واستمر بالأندلس أن كل من افتتح الغناء فيبدأ بالنشيد أول شدوه بأي نقر كان، ويأتي إثره بالبسيط، ويختم بالمحركات والأهزاج تبعا لمراسم زرياب". [2]

وها هو ذا ابن عبد ربه يورد هذين المصطلحين الموسيقيين في بيت واحد، وهو البيت الرابع.

وقد أورد ابن عبد ربه المصطلحين المذكورين ليؤكد النهضة الموسيقية الغنائية في عصره التي اقترنت بالنمط الشعري الجديد المشار إليه وهو "سجع القريض"، وهذه النهضة تمت بصلة إلى نهضة زرياب الموسيقية، وتستخدم مصطلحاتها الفنية، بل إن الآلة الموسيقية التي يشير إليها ابن عبد ربه في الأبيات السابقة وهي العود قد تناولها زرياب الموسيقار بالتطوير والتجديد حتى قيل إنّه اخترع وترها الخامس ـ وإن كان هذا فيه نظر ـ وهذا العود يتمطى كما يعبر الشاعر، ولعلّه يشير بذلك إلى ظاهرة "التمطيط" التي كان يطبقها إبراهيم بن المهدي الموسيقار في بغداد، كمظهر من مظاهر التجديد في غنائه، كان يمطط "أكبر" وذهبت" فتصبح "ذهبتو" حتى يتفق النص مع اللحن الموسيقي، ويكون على قدره، أي أن النص قبل التمطيط لا يستقيم مع اللحن الموسيقي، ولكنه يستقيم بعد التمطيط.

ورغم أن ابن عبد ربه أورد عناصر فنية ترتبط بزرياب، ليعبر بها عن النهضة الموسيقية في عصره، فإنّه حرص كل الحرص على أن يؤكد في البيت الأخير أن النهضة الجديدة في عصره تفوق نهضة زرياب وتتجاوزها، فلو كان زرياب حيا لحسد هذه النهضة الجديدة لتفوقها على نهضته.

ولكي يؤكد ابن عبد ربه تفوق النهضة الجديدة على القديمة لم يكتف بإيراد عنصري النقر والأهزاج من نوبة زرياب لأنّه لو اكتفى بإيرادهما لتساوت النهضة الجديدة مع القديمة، وما تفوقت عليها، وحينئذ لا يكون للنهضة الجديدة قيمة، إذ إن قيمة الجديدة دائما فيما يضيفه من عناصر جديدة لا وجود لها في القديم، ولذلك أضاف ابن عبد ربه إلى عنصري نوبة زرياب السابقيْن مصطلحاً في غاية الخطورة والأهمية، وهو مصطلح سطر شعري يدعي النقد الحديث أنه هو الذي ابتدعه، فسجع القريض الذي يشير إليه ابن عبد ربه يتألف من أساطر جمع سطر.

ويبدو أن هذا المصطلح (سطر شعري) قد ابتدع في عصر ابن عبد ربه وربما قبله، وأنه كان يطلق على بيت الشعر فيسجع القريض، وربما أطلق مصطلح سطر كذلك على أنماط من النظم تخرج على البحور التقليدية أو يعتريها اللحن والخروج على قواعد النحو والإعراب، وربما ظل المصطلح مستخدماً بعد ابن عبد بقرون لأنّني وجدت ابن قزمان المتوفى سنة 555 أي بعد ابن عبد ربه بأكبر من قرنين من الزمن يستخدم المصطلح المذكور نفسه فهو يقول بلهجة الأندلسية العامية الرومانث في الزجل رقم 93 من أزجاله:

يا وزير عظيم هو شانك — وعظيم هو يد شاني

وإذا ما كنت وحدك — لم يجد في الدنيا ثاني

فكذاك لس ثم من زجال — أن يفل ذا التسعة أسطار

فالذي يبدو لنا أن مصطلح "سطر شعري" لم يكن من إبداع النقد الحديث كما يزعمون، وإنما هو مصطلح قديم كان معروفاً في عصر ابن عبد ربه وظل يستخدم حتى عصر ابن قزمان وربما بعده أيضا، وقد يكون النقد الحديث قد استعاره من القدماء.

ومهما يكن من أمر فأبيات ابن عبد ربه تؤكد حقيقة مهمة، وهي أن سجع القريض كان نمطاً شعرياً مستحدثاً في عصر ابن عبد ربه، وربما كان يخرج على البحور الخليلية التقليدية، وقد وضع أساساً ليلحن ويغني، وكان ينتشر بين المغنين والموسيقيين، شأنه في ذلك شأن الفنون السبعة كالموشح والزجل وغيرهما، فهي أيضا وضعت لتلحن وتغنى، وكانت تنتشر بين المغنين والموسيقيين كذلك.

والذي يبدو لنا أن القدماء من أمثال الأبشيهي، عندما أشاروا إلى شعر القريض، وأتوا له بشواهد من الشعر الفصيح الذي يخضع للبحور الستة عشر التقليدية لم يقصدوا هذا الشعر بأي حال من الأحوال، لأنّه لا مسوغ لاعتباره فناً من الفنون السبعة، وإنما كانوا يعنون ـ فيما يبدو ـ سجع القريض الذي نص عليه

ابن عبد ربه في الأبيات السابقة، ولكن اختلط عليهم الأمر، وربما لم يعثروا على نماذج شعرية من سجع القريض، فقد تكون نماذجه ضاعت وضلت طريقها إليهم، فما كان منهم إلا أن استشهدوا بنماذج من الشعر القريض الفصيح الذي يسير حسب البحور التقليدية، كأنّهم أرادوا أن يسدوا فراغا سببه وجود مصطلح "سجع القريض" دون العثور على شواهد له، فذكروا بدلا منها شواهد من الشعر القريض الفصيح الخاضع للبحور التقليدية، وهذا خلط بيّن، وقد نسوا، أو تناسوا أن هذه الشواهد التي أوردوها، لا يمكن أن تدخل ضمن الفنون السبعة بحال من الأحوال، وإنّما الذي يدخل ضمن هذه الفنون هو "سجع القريض" حيث يدخل ضمن هذه الفنون من زاوية خروجه على البحور الخليلية التقليدية الستة عشر.

وليت ابن عبد ربه سجل لنا بعض نماذج "سجع القريض" لنعرف شكله، وخصائصه الفنية المميزة.

والذي أتصوره أن هذا النمط الشعري، كان رغم خروجه على البحور التقليدية، يصاغ بالفصحى ولا يخرج على قواعد النحو والإعراب، وإلا لأشار ابن عبد ربه إلى ذلك، كما أشار إلى خروجه على البحور التقليدية وكسر أوزانها.

وربما كان سجع القريض النواة الأولى للفنون السبعة، وأن هذه الفنون تفرعت منه، وشاءت الأقدار ـ فيما يبدو ـ أن تبقى نماذجها في حين ضاعت نماذج "سجع القريض" مع أنه هو الأصل.

ومهما يكن من أمر فإن "سجع القريض" لا "الشعر القريض" من الفنون السبعة وعلى الباحثين أن يذعنوا لذلك.

ثانيا : الوتر الخامس ليس من اختراع زرياب الموسيقار

كان زرياب (ت 238) معجزة عصره في الغناء والموسيقى وقد أطلق على نفسه لقب "الطائر الميمون" في بيت الشعر الذي شدا به في حضرة الخليفة هارون

الرشيد وهو:

يا أيها الملك الميمـون طائره　　　هارون راح إليك الناس وابتكروا

وقد ابتكر زرياب العديد من الاختراعات التي جعلت من عوده عوداً جديداً، يختلف تماما عن الأعواد القديمة التي سبقته، ولذلك أبى أن يغني في حضرة الرشيد على عود أستاذه إسحق الموصلي، لأنّه عود قديم لا يصلح لعزف ألحانه الجديدة المبتكرة، وأصر على أن يعزف على عوده الجديد.

ومن المبتكرات التي اخترعها زرياب في العود أنه صنع أوتاره من مصران شبل أسد، وصنع مضرابه من ريش النسر، وكانوا قبل ذلك يصنعون الأوتار من مصران الحيوانات الأخرى، ويصنعون المضراب من الخشب، كما أن عود زرياب الجديد يقع في ثلث وزن القديم، وهذه ميزات يدركها جيدا الضاربون على العود.

ومبتكرات زرياب السابقة في العود أغرت الباحثين أن ينسبوا إليه اختراعا آخر في العود لم يكن ـ في الواقع ـ من اختراعه، وهو الوتر الخامس، فقد قال المقري صاحب كتاب نفح الطيب "وزاد زرياب بالأندلس في أوتار عوده وتراً خامساً اختراعاً منه، إذ لم يزل العود ذا أربعة أوتار على الصنعة القديمة التي قوبلت بها الطبائع الأربع، فزاد عليها وتراً خامساً أحمر متوسطاً، فاكتسب به عوده ألطف معنى وأكمل فائدة".[(3)]

وردد الباحثون قديما وحديثا ما قاله المقري وكأنّه مسلمة من المسلمات أو حقيقة ثابتة لا يعتريها الشك.

ولكنّني قرأت في كتاب الأغاني للأصفهاني خبراً يجعلنا نتشكك في رواية النفح أو على الأقل نعيد النظر فيها، وكتاب الأغاني كتاب متخصص في الغناء والموسيقى من جهة ثم إنه من جهة أخرى قريب العهد بزرياب الموسيقار بخلاف نفح الطيب الذي يتأخر على زرياب نحو تسعة قرون مما يكسب رواية الأغاني ـ في رأينا ـ قوة لا تظفر بها رواية النفح.

وهذا الخبر يذكر أن رجلا يدعى محمد بن الحسن بن مصعب سأل اسحاق الموصلي يوما: "أرأيت لو أن الناس جعلوا للعود وترا خامسا للنغمة الحادة التي هي العاشرة على مذهبك أين كنت تخرج منه؟". فما كان من اسحق عدا أن وجه حديثه إلى رجل ثالث كان معهما اسمه: علي بن يحيي المنجم فقال له: "إن هذا الرجل (محمد بن الحسن) سألني عما سمعت، ولم يبلغ علمه أن يستنبط مثله بقريحته وإنما هو شيء قرأه في كتب الأوائل وقد بلغني أن التراجمة عندهم يترجمون لهم كتب الموسيقى (اليونانية) فإذا خرج إليك منها شيء فأعطنيه" فوعده علي بن يحيي المنجم بذلك ولكن إسحق مات "قبل أن يخرج إليه شيء منها"[4].

وإذن ففكرة الوتر الخامس في العود ـ حسب هذا الخبر ـ لم تكن من ابتكار زرياب ولا غيره من العرب وإنما هي فكرة مترجمة عن كتب الموسيقى اليونانية القديمة.

فإذا وضعنا في اعتبارنا ما اشتهر به زرياب من ترجمة كتب الموسيقى فإن المرجح أن يكون قد نقل الفكرة من كتب لموسيقى اليونانية، وربما يكون هو أول من ترجم هذه الفكرة ونقلها إلى الموسيقى العربية، ولكنه لم يكن ـ بأي حال من الأحوال ـ هو الذي اخترعها.

ولم يقصد المقري أن يضللنا عندما نسب شرف اختراع الوتر الخامس إلى زرياب، ولكن ربما يكون هو نفسه قد وقع في خلط ناجم عن أن مفهوم الترجمة في هذا العصر لم يكن يعني ما نعنيه الآن بالترجمة أي النقل الدقيق من لغة إلى أخرى، وإنما كان يعني ـ إلى جانب النقل ـ التأليف أيضاً، فللمترجم أن يضيف، أو يحذف، أو يغير، أو يقدم، أو يؤخر في النص المترجم، وربما يرجع هذا إلى أن العرب بعد الإسلام لم يكونوا يقبلون ترجمة ما يعادي دينهم الحنيف أو ينال منه إلى لغتهم العربية، ولذلك كان على المترجم أن يحذف من النص الذي يترجمه العناصر المعادية للإسلام والمتضاربة مع مبادئه، وربما وضع ـ بدلاً منها ـ عناصر إسلامية،

بحيث يرضي المجتمع المسلم عن هذه الترجمة ويتقبلها، نلحظ هذا مثلا في كتاب كليلة ودمنة، فأصله هندي بوذي متمثل في كتاب "البنجا تنترا" أو صناديق الحكمة الخمسة، هذا الكتاب تضمّن ثقافات وديانات هندية بوذية ثم فارسية حيث ترجم من الهندية إلى الفارسية فلما ترجمه ابن المقفع من الفارسية إلى العربية حذف منه العناصر المعادية للإسلام وأحل محلها عناصر إسلامية، فمثلا، حذف فكرة تعدد الآلهة في البنجا تنترا وحذف فكرة النار المطهرة التي أضيفت إلى البنجا تنترا من الثقافة الفارسية، وأضاف إلى الكتاب باباً بأكمله يعبر عن رأي الإسلام في القضاء وما ينبغي أن يلتزم به القضاة من عدل وحيدة، هذا الباب هو باب الفحص عن أمر دمنة، فمن المبادئ الإسلامية التي بثت في هذا الباب أن شهادة الواحد لا توجب حكما وإنّما لابد من شهادة شاهدين عادلين، ومنها أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وغير ذلك من الأحكام والمبادئ الإسلامية التي تضمنها هذا الباب.

ويحار المرء في أمر كتاب كليلة ودمنة هل يعتبره ترجمة لأن له أصلا في الهندية وهو البنجا تنترا؟ أم يعتبره تأليفا لأن ابن المقفع أضاف إليه أكثر بكثير مما ترجمه؟، ولعل هذا ما جعل الباحثين يختلفون حول هذه القضية فمنهم من قال إن الكتاب مترجم ومنهم من قال إنه تأليف.

ولا عجب بعد هذا أن يخلط المقري هو الآخر بين الترجمة والتأليف، فيعد زرياب مخترعا للوتر الخامس للعود في حين أنه ترجم فكرة الوتر الخامس إلى العربية فحسب، وربما يكون قد أدخل بعض الإضافات إلى الفكرة بعد أن نقلها إلى العربية، وقد يكون ما أضافه كثيراً كثرة أتاحت للمقري نسبة اختراع الوتر الخامس إلى زرياب وربما يكون هذا ما شاع وذاع قبل المقري، ولم يفعل المقري عدا نقل ما شاع وذاع إلى كتابه، لاسيما أن زرياب قد عرف واشتهر باختراعات كثيرة في مجالات مختلفة فمن ذلك الحلوى التي نأكلها ونحبها جميعا وهي الزلابية

فهي تحريف زريابية نسبة إلى زرياب لأنه هو الذي اخترعها، وقد استمر هذا الطبق الحلو منذ عصر زرياب متداولاً حتى الآن ليس في مصر وحدها بل في البلاد العربية الأخرى كذلك.

وإذن فليس من المستبعد أن يكون قد شاع عن الرجل أنه هو الذي اخترع الوتر الخامس للعود فجاء المقري فأثبت ذلك في كتابه، ولكن الفكرة ـ في الواقع ـ مترجمة عن كتب الموسيقى اليونانية وليست فكرة عربية ـ بأي حال من الأحوال ـ وعلى الباحثين أن يذعنوا لذلك وأن يمعنوا النظر في نص كتاب الأغاني الذي أشرنا إليه.

وليس من العجيب أن ينسب اختراع الوتر الخامس إلى زرياب في حين أنه لم يخترعه وذلك لشهرة الرجل في الابتكار والاختراع والتجديد، ففي هذا العصر نسبت كتب كثيرة لا يعرف مؤلفها على وجه اليقين إلى مشهوري المؤلفين، وما هذا إلا لأن التأليف قد كثر في هذا العصر كثرة مفرطة، ولم يكن هناك مطابع ولا وسائل منظمة للنشر، ولدينا أمثلة كثيرة على ذلك كتاب "المحاسن والأضداد" وهو مجهول المؤلف، ولكنه ينسب إلى الجاحظ لشهرته، وكثير من الرسائل تنسب إلى الغزالي وليست من تأليفه، وهناك العديد من الرباعيات تنسب إلى عمر الخيام وليست من نظمه.[5]

وليس من العجيب إذن أن ينسب اختراع الوتر الخامس إلى زرياب في حين أنه لم يخترعه.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 ـ **الأدب في العصر المملوكي**، د. زغلول سلام، ط منشأة المعارف الإسكندرية 1994، ج 4، ص. 147.

2 ـ **نفح الطيب**، ج 3، ص. 128.

3 ـ **نفح الطيب**، ج 2، ص. 126.

4 ـ **الأغاني**، ج 5، ط. دار الثقافة بيروت 1957، ص. 244.

5 ـ **القصص الحيواني وكتاب كليلة ودمنة في الآداب الشرقية والغربية**، حامد عبد القادر، ط. لجنة البيان العربية 1951، ص. 34.

❐ ❐ ❐

فضاء الرحلة

مشاهدات ابن عبد السلام الناصري في ليبيا من خلال رحلته الصغرى

الحسن شاهدي *

لا شك في أن الرحلات عامة ـ والحجازية منها على الخصوص ـ تعدّ مصدرا هاما في التعريف بالبلدان التي تشملها تلك الرحلات، ومرجعا لا يستغنى عنه في التأريخ لها سياسيا وحضاريا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وأدبيا، مع إبراز ملامحها الجغرافية والاقتصادية والطبيعية، فالرحلات منبع ثرٌّ للمعلومات الجغرافية والتاريخية والصوفية والإثنولجية والسوسيولوجية، وهي كذلك تستقل عن غيرها من أصناف المعرفة في الكشف عن أحوال الرحالة نفسه فتسلط الضوء على زوايا عديدة من شخصيته، فأساس الرحلة ومحورها هو الرحّالة ذاته لأن ما يفصح عنه من معلومات وأخبار وصل إليه عن طريق المشاهدة واللقاء والمشافهة والملاحظة، مما ينفي عنها تلك الصرامة العلمية والموضوعية نظرا لصلتها بذاتية الرحالة وانفعاله وإحساسه[1].

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

وتعد ليبيا من أهم البلدان الأكثر حضورا في الرحلات الحجازية المغربية عموما والتي سلكت الطرق البرية على الخصوص لأن القطر الليبي معبر ضروري للرحلة المتجهة من المغرب إلى المشرق العربي.

وهكذا فمنذ القرن السابع الهجري[2]- حيث نلتقي بالرحلات المدونة - لم تنقطع وفود الرحالين المغاربة التي تعبُر الأراضي الليبية في وجهتها الحجازية، أو تلك التي كانت ليبيا مقصدها ومنتهاهـا [3].

فركب الحاج المغربي وإن تعددت نقط انطلاقه من سجلماسة أو فاس، أو مراكش إلا أن جميع هذه الأركاب تلتقي في بداية الأراضي الليبية بمنطقة الزوارات [4] سواء تلك التي سلكت الطريق المحادية للساحل المتوسطي[5]، أو تلك التي اختارت طريق الواحات في عمق الصحراء[6]، وإذا كان الشوق إلى البقاع المقدسة في المشرق العربي (الحرَمان والقدس)، والعزم على تأدية فريضة الحج وزيارة قبر الرسول عليه السلام، والرغبة في الأخذ عن الشيوخ وحضور المجالس العلمية... مما يحفز على الرحلة [7]، فإنه ابتداءً من القرن العاشر الهجري أضحت زيارة ضريح زروق بمصراتة وملازمته، عاملا إضافيا يُذكي الهمم ويشجع على مواصلة الترحال.

وبالرغم من كثرة هذه الرحلات وتنوعها، فإن ما دُوّن عن هذا البلد بقراه ومدنه ومسالكه ومفاوزه ومراحله ... أهم ما يطبعه هو الطرافة والجدة والتنوع لاختلاف الملاحظات والمشاهدات واللقاءات مما انتفى معه أي تكرار أو اجترار .

فالرحلات كثيرة كثرة مواسم الحج إذ ما فتئت وفود الحجاج تقطع البلاد الليبية جيئة وذهابا ورودا وصدورا مما يصعب معه إحصاؤهم والإلمام بهم، وتحسن الإشارة إلى بعض هؤلاء الرحّالة - ورحلاتهم - الذين أفردوا لهذا البلد حيزا مهما فيما دونوه من معلومات وملاحظات:

ـ ملء العيبة ... لابن رشيد السبتي (ت عام 721 هـ)
ـ الرحلة المغربية لأبي عبد الله العبدري (رحل عام 688 هـ)
ـ رحلة أبي يعقوب البادسي (ت 734 هـ)
ـ وصف إفريقيا للحسن الوزان الفاسي (ت 957 هـ)
ـ رحلتا أبي سالم العياشي (ت 1090 هـ)
ـ رحلة أبي علي اليوسي (ت 1102 هـ)
ـ رحلتا أبي العباس ابن داود الهشتوكي (ت 1127 هـ)
ـ رحلة أحمد بن ناصر الدرعي (ت 1128 هـ)
ـ رحلة أحمد بن عبد القادر الفاسي (ت 1133 هـ)
ـ رحلة محمد الشرقي الإسحاقي (رحل عام 1143 هـ)
ـ رحلة أبي مدين الدرعي الروداني (ت 1157 هـ)
ـ رحلة عبد المجيد المنالي الزبادي (ت 1163 هـ)
ـ رحلة ابن الحاج التلمساني العامري (ت 1170 هـ)
ـ رحلة محمد بن أحمد الحضيكي (ت 1189 هـ)
ـ رحلتا محمد بن عبد السلام الناصري (ت 1239 هـ)

ونتوقف فيما يلي مع ما دونه هذا الأخير في رحلته الصغرى[8] وهو يعبُر القرى والمدن الليبية ورودا وصدورا في حجته الثانية عام 1211 هـ، وهو أبو عبد الله محَمد (فتحا) بن عبد السلام ... ابن ناصر الدرعي التمكروتي، من أهم شيوخ الزاوية الناصرية في القرنين الهجريين الثاني عشر والثالث عشر، وهو أيضا من أهم علماء وفقهاء هذه الفترة، لذلك حُلّي في ترجمته بالعلامة الفقيه الأديب المحدّث الحافظ.

ويكفي ارتباطه بهذه العائلة ليكون نابغة في عصره، مُلمّا بعلوم الظاهر والباطن، وهكذا فقد تربّى وتكوّن في كنف شيوخ الزاوية، إذ حفظ القرآن والمتون العلمية ثم جلس إلى شيوخ جامعة القرويين بمدينة فاس فتخرج عليهم في العلوم الإسلامية المختلفة رواية ودراية [9]، ومن أهم هؤلاء الشيوخ نذكر أبا حفص الفاسي (ت 1188 هـ) [10]، وأبا عبد الله ابن الحسن بناني (ت 1194 هـ) [11]، وأبا عبد الله التاودي بن سودة (ت 1209 هـ)[12]، وأبا زيد المنجرة الفاسي (ت 1179 هـ)[13]، وأبا عبد الله الحضيكي (ت 1189 هـ)[14]، وأبا عبد الله ابن قاسم جسّوس الفاسي (ت 1182 هـ)[15]... بالإضافة إلى ما أفاده من علماء المشرق والمغرب في رحلتيه معا، حيث حصل منهم على الأسانيد العالية وتدبّج[16] معهم في علوم مختلفة.

ولعله بهذا التكوين الموسوعي كان جديرا بتلك المكانة العلمية المرموقة التي تبوأها بين علماء عصره وعلية قومه، لذا فلا عجب أن يُنيط به السلطان المولى سليمان[17] مهمة إبلاغ هداياه وصلاته للشرفاء والعلماء والفقراء والمتصوفة بكل من مصر والحرمين الشريفين بمناسبة حجه كما ورد في رحلته الصغرى[18]، وهناك أمر تجدر الإشارة إليه هو ما اشتهر به من الورع والتقوى والانتصار للسنة والشريعة فانتقد بدع الصوفية والطرقيين من خلال تأليفه لكتاب "المزايا بما أحدث من البدع في أم الزوايا"[19] الذي انتقد فيه بدع المنتسبين إلى الزاوية الناصرية[20]، وهذا يذكرنا بصنيع أحمد زرّوق في كتابه "عدّة المريد" [21].

وإذا كانت الرحلات الحجازية تتوخى تأدية الفريضة وزيارة المدينة المنوّرة، فإن رحّالتنا يعلن منذ البداية أن ما دونه في سفره وأثبته في رحلته هذه كان "خدمة للعلم الشريف ورغبة في نشره وعلى قدره المنيف تتميما للفوائد وإلى الله المقاصد"[22]، لذلك كان دائم البحث عن الرواية والسند والإجازة والكتب النفيسة في كل تنقلاته واتصالاته، فما ورد في رحلته من وصف للمسالك والمراحل كان عفويا، ومع ذلك يمكن تبيُّن ملامح القطر الليبي آنذاك من خلال ما دوّنه ـ عرضا ـ

في ذهابه وإيابه من معلومات وفوائد[23].

وبالإضافة إلى أوصافه وملاحظاته وانطباعاته عن البلد وأحوال أهله يفيدنا ما دوّنه أيضا في التعرُّف على ظروف الرحالة نفسه ومنزلته ضمن ركب الحاج المغربي ومعاناته مما واجهه من مشاق وصعوبات؛ فلقد اعتل ـ وهو عائد من مصر ـ فابتلي بمرض شديد عانى فيه من البواسير وحبس الريح والغائط نتيجة البرد الشدبد والمطر الغزير حتى أشرف على الهلاك، فلم يجد ملجأً يحتمي به إلا استغاثته بالشيخ زروق دفين مصراته قائلا[24]:

أشـيـخ الورى زرّوق إيت بـسرعـة

لمن أمّكم يـرجو الخـلاص من الـضر

فقد حُل من قـواه واخـتـل دينـــه

وطالت به الأسقـام والـضـرب في البر

فتحسّنت حاله وتماثل للشفاء، إلا أنه يمرض مرة أخرى وهو يقطع المفاوز في اتجاه مصراته، فانتفخ فمه وسقط جلُّ أسنانه وأضراسه فلم يعد يقوى على الكلام، وكان قُوتُه حليب ناقة مصاحبة للركب، ولم تهب نفحات الراحة والشفاء إلا حين زيارة ضريح زرّوق وإنزال رحاله بجواره، وقراءة الوظيفة بقبته ضمن جماعة من الفضلاء، وأنشد (في همة وكسر قلب) قائلا[25]:

أغوث الورى زرّوق هذا ابن ناصر ... نزيلـكم ضـــيف يروم قراء

فهب في قراه ما ينــاسب قدركـم ... فيرجع مجبورا سليما كما جا

ملامح ليبيا من خلال الرحلة

يُعد ما دوّنه ابن عبد السلام الناصري من مشاهدات ـ وهو يذرع البلاد الليبية ذهابا وإيابا ـ من أهم مصادر التعرف على ليبيا وكتابة تاريخها، فلم يترك

جانبا دون أن يشير إليه،وإذا كنا لاحظنا من قبل أن هذا الجزء من الرحلة غني الدلالات التي هي ألصق بشخصية الرحالة من حيث الكشف عن مستواه العلمي واهتمامه الصوفي وأحواله ... فإنه في الوقت نفسه يقدم مادة مهمة نادرة تسعف الدارس في استكناه الجوانب الجغرافية والاقتصادية والتاريخية والعلمية والثقافية والحضارية والصوفية ...ونقدم فيما يلي بعض الملامح:

الملمح الجغـرافي

أهم ما يشار إليه في البداية هو حرص الرحالة على ذكر المراحل والمنازل التي حل بها ركب الحاج ذهابا وإيابا مما يسهل معه رسم خريطة الطريق التي كانت القوافل تسلكها في مطلع القرن الثالث عشر الهجري بين الزوارات وعفونة على مشارف مصر، وهذه المنازل يمكن التمييز فيها بين مواقع آهلة بالسكان ومواقع أخرى خالية من العمران (برج الملح مثلا)، إلا أن أوصافه شملت المنازل كلها بدون استثناء فأغنى بذلك الجانب الجغرافي بذكر السمات المميزة لهذا البلد أوذاك، وهكذا فالزوارات " بلدة كبيرة كادت أن تكون مدينة، وأهلها إباضبة لا زالوا على الاعتقاد الفاسد "[26]، وبرقة "أم البراري والقفار ينال الحاجَّ منها ما لا يوصف من وعثاء الأسفار"، و مرسى بنغازي يصفه بالرواج الاقتصادي والأمن إذ يعبُرها الروم والترك إلاّ من غارات وحروب يثيرها الأعراب المفسدون[27]، أما طرابلس فيجدها ـ وهو عائد من حجته ـ "في غاية الخصب ورخص الأسعار وجريان أحكام الوالي يوسف على الحاضر والبادي" [28].

والقارئ للرحلة يستشعر الأزمة الحاضرة بثقلها في كثير من المراحل والمنازل التي اجتازها الرحالة في وجهته وهي قلة الماء وانعدامه أحيانا، ففي ارتحاله من مصراته صوب الشرق حمل الركب معه مياه الأمطار بما يكفي لأربع مراحل [29]، وفي توجهه لبنغازي آثر سلوك طريق أطول بأربع مراحل من الطريق الذي يمر

بأجذابية لتوفره على الماء[30]، لكن الأمر اختلف حين اختار الركب في عودته من الحجاز الطريق المختصر لعدم شح الماء بسبب كثرة الأمطار [31].

ويكشف عن مصاعب ومشاق كثيرة واجهها الركب وهو يقطع مفاوز صحراء برقة، فبالإضافة إلى معاناة البحث عن الماء تعرض الركب جميعه أو بعض عناصره إلى ضياع خط السير وتحمُّل قسوة الطبيعة هناك، يذكر أن الركب رحل بعد الفجر فتاه في طرف الجبل الأخضر (فكم من عقبة ذرعنا أو واد توسّطنا فما وقفنا على الصوب) على حد تعبيره [32]، وفي نفس المفازة تاه ناس كثيرون أيضا (رد الله البعض وبقي البعض فكان من أمر الباقين أن تلاحقوا على الساحل والبعض لم يظهر له خبر)[33]، ولم يمض وقت كثير حتى وقع تيه ثالث والركب في عجلة من أمره ليدرك المحمل المصري يقول: (وسرنا فنزلنا العقيبة ووقع في الركب بعد العشاء تيهان وافتراق ثم ارتحلنا بكرة فما ترجل النهار حتى جمع الله الشمل بالذين تاهوا ولم يضع لأحد شيء وبسبب ذلك السير العنيف ليلا ونهارا لإدراك المحمل بمصر والتأهّب للسفر مع المصري إذ ربما تعذر الانفراد عنه من أجل أعراب الحجاز).[34]

أما معاناته قسوة الطبيعة فيكفي إثبات وصفه ليوم بالجبل الأخضر بأنه (شديد الرياح والغبار حتى خلص إلى القلوب وامتلأت منه العيون والثياب فتغيرت عن ألوانها وشاهت بذلك الوجوه واشتد الهول)[35].

وقد يستدعي التعريف بالأعلام الجغرافية مراجعة المصادر والاسترشاد بآراء الرحالين والمؤرخين ومحاورة النصوص المختلفة، فلنتابعه وهو يحاول تحديد برقة وما تعنيه عنده وعند غيره قائلا: (برقة عند الأقدمين كالبكري وغيره اسم مدينة وهل هي مدينة اليهودية أو اجذابية أو مدينة أخرى لناحية الجبل الأخضر احتمالات، وهي عند المتأخرين من زمن العبدري إلى هلم جرّا اسم إقليم، ففي الروض المعطار برقة ما بين القيروان ومصر، وعُرفُ الحجاج من المغاربة اليوم لا

يطلقونها إلا على بين مصراته ومصر مسيرة ما يقرب من ستين مرحلة، وأعراب هذه المنطقة لا يطلقونها إلا على ما بين المنعل إلى التميمي ويقسّمونها إلى نرقة البيضاء والحمراء، وفي رحلة العبدري اصطلاح آخر، وبالجملة فهي أم البراري والقفار...)[36].

ويبدو من ملاحظاته سرعة البديهة والانتباه لدقائق الأمور؛ ومن هذا الجانب يعمد إلى وصف النبات والحيوان في سياق ذكره للأحداث والنوازل المختلفة نشير في هذا الباب إلى ما قاله عن كل من نبات الترفاس[37]، وطيور الببغاء [38]، والباز[39]، والجراد[40] ... وعمله هذا ليس جغرافيا صرفا بل قد يربطه بحقول أخرى كالفتوى والأدب، يتحدث وهو بصدد ذكر لقائه لأبي العباس أحمد أبي الطبل بطرابلس قائلا[41]: "وأنشدني وقد جرى ذكر الطيور المعلّمة وأن بهذه البلدة منها الطير المسمى بالبابغا ـ هكذا ـ ويعرف عند أهل مصر بالدرة وهو طير أخضر في غاية الحسن يحاكي الطيور والآدميين فتراه باكيا إن سمع من يبكي، ضاحكا إن رأى من يضحك، مخبرا عن السارق أو الأجنبي إن دخل البيت، أبياتا هي في حياة الحيوان ... " ويسوق الأبيات الخمسة المشار إليها والتي كان أحمد بن يوسف الكاتب[42] قد عزّى بها صديقا له في وفاة ببغاء له أوردها ابن خلكان في وفيات الأعيان.

فعملُ الرحّالة هنا تتداخل فيه الجغرافيا والتاريخ والأدب والتوثيق، ومثل هذا لا يصدر إلا عن عالم متمكن من أدواته.

الملمح التاريـخي

يمكن اعتبار الرحلة كلها عملا تاريخيا بامتياز، فما تذكره[43] عن ليبيا يجعلنا نطّلع عل ما عرفه هذا القطر من أحداث وما عاشه من فترات ضعف وقوة، وشدة ورخاء، واضطراب وأمن ... وأهمية إشاراته تتجلى في أن هذه المعلومات

والأخبار توصّل إليها الرحالة بالملاحظة والمشاهدة والمجالسة والمخالطة.

والمتتبع لهذه الإشارات يتنبّه إلى ما كان يعانيه المسافرون من الشعور بالخوف على الأنفس والأموال، فالقوافل التي كانت تجوب الصحاري وتقطع المراحل والمنازل تعرضت في كثير من المناطق إلى النهب والسلب من طرف الأعراب المفسدين؛ والحقيقة أن الصورة التي يكوِّنها القارئ عن طبيعة هؤلاء الأعراب متناقضة، فبعضهم يحتضنون الغريب ويساعدونه ويبالغون في إكرامه، بينما الكثير منهم يقطعون الطريق ويُخِلّون بالأمن ويثيرون الفتن والقلائل

فهؤلاء أعراب الزوارات الغربية أجزلوا للركب القِراء وباتوا معهم وصاحبوهم إلى طرابلس[43]، وأهل بنغازي تلقوهم بالفرح والسرور (على عادتهم مع الركاب)[44]، ولمّا همّوا بالرحيل نحو الحجاز بالغوا في إكرامهم وزودوهم (بكل محتاج من شعير ودقيق لحم وإدام وعسل مع شدة الغلاء وكثرة الجراد ببلدهم تقبل الله منهم وصرف عنهم الآفات لا تسمع ببلدهم لغوا إلا سلاما)[45] كما يقول.

ولعل مسالمتهم وأريحيتهم نابعة من أنهم من أتباع الزاويتين الزروقية والناصرية، فصنيعهم يندرج ضمن ولائهم للطريقتين معا، لذلك حين عودة الركب استقبلوه استقبالا حسنا (فهشوا وبشوا وبالغوا في أنواع الإكرام على مألوف عادتهم وزودونا بجميع المحتاج ...)[46] كما يقول

وبجانب هذه النماذج النبيلة تبرز جماعة أخرى منهم خارجة على القانون لا ينضبط أفرادها لسلطة معينة، يوذون الناس ويقطعون الطرق،ويغيرون على القوافل وركب الحجاج فيصيبون منهم ويسلبونهم ما يتوفرون عليه من مال ومركوب وعبيد، حتى أضحت القوافل لا تُقدِم على الترحال إلا في حراسة الحِراب والبنادق؛ فلقد تعرضت قافلة بشرق حسّان إلى غارة فقدت فيها أربعين من العبيد وبعض الإبل[47].

وتعرّض الحجاج إلى النهب وقطع الطريق من طرف جماعة تضم خمسين فارسا، إلا أن الحجاج استنقذوا جمالهم وأمتعتهم بما يتوفر ركبهم عليه من خيول وبغال ورُماة [48]، كما تعرضوا لأذى أعراب البوادي الذين أخذوهم على غرة فسرقوهم ليلا إلا أنهم أُرغموا على رد ما سرقوه [49].

فعمليات السطو كثيرة لانتشار عصابات محترفة للنهب والسلب، معروفة بسطوتها وشرورها، من هذه العصابات[50] أعراب الجبل الأخضر، وأولاد سليمان، وأولاد علي ...

ولا شك في أن انعدام الاستقرار وما يترتب عنه من فوضى له ارتباط بوضع السلطة، فالرحّالة يشير إلى التحول الملموس الذي طرأ على الوضع الأمني فانضبط الجميع واطمأن المسافرون على أموالهم وأمتعتهم وذلك بعد أن تقوّى نفوذ صاحب طرابلس بتغلّبه على أعدائه والمناوئين له والقضاء على خصمه اللدود "برغل"[51] بمساعدة والي تونس حمودة باشا[52]، وإقامته للحصون والأبراج فانقاد له الجميع وساد البلاد الأمن والأمان، أكد الرحّالة على هذا التغير قائلا بعد خروجه من زاوية ابن عامر قرب مصراته :

(... ثم ارتحلنا في يُمن الله وأمانه لا نخشى سارقا ولا محاربا ولا مختلسا ليلا ونهارا مصاحبا لنا في ذلك أولاد ابن عامر إلى طرابلس، وإيالة طرابلس في هذه السنة في غاية الأمان من أجل اشتداد شوكة أميرها يوسف على الأعراب عكس ما كانت عليه أيام والده في حجتنا الأولى، فلقد والله نجد الإبل وحدها في الفلوات من غير راع لا يتعرض لها أحد، زاده الله قوة على أعداء الدين برا وبحرا ...)[53].

ولمثل هذا التحول أثره على الحياة العامة للبلاد والعباد، يحدثنا الرحالة عن إقامة أسواق عظيمة[54] في طرابلس ومصراته وبنغازي والجبل الأخضر... وإن كانت مدينة بنغازي أكثر رواجا يقصدها الكل للتسوُّق لتوفرها على السلع الكثيرة والمواد الغذائية المختلفة، وترسو بها السفن التجارية، وينزل الروم والأتراك بها

لحمل السلع منها وإليها، فهي من أهم المدن التي كانت تعرف حركة اقتصادية هامة .

الملمح الثقافي والعلمي

إن للثقافة الليبية حضورا متميّزا في هذه "الرحلة"، فنظرة بسيطة إلى ما دونه الرحّالة من مشاهدات يبدو اهتمامه الشديد بكل ما له صلة بالعلم والعلماء من خلال حرصه على لقاء أعلام الفكر والأدب والتصوف، واطلاعه على الكتب والمؤلفات النفيسة والوثائق النادرة، والنصوص القيّمة الشعرية والنثرية، وإسهامه في الإجابة عن الأسئلة المتنوعة المطروحة ...

فبالنسبة للأعلام الذين تأتّى لقاء الرحّالة بهم فلا يمكن الإلمام بهم لكثرتهم، لأنه كان دائم البحث عنهم متشوِّفا للقائهم ومجالستهم والاستفادة منهم، وهكذا ففي هذا الجزء من الرحلة الخاص بهذا البلد نلتقي بستة وأربعين علَما منهم الفقيه والقاضي المالكي والمفتي والأديب والعالم المشارك والصوفي ومقدّم زاوية وملقّن الورد أو العهد الطرقي ... وكان من عادته - إذا دخل بلدا - أن يسأل عمن تعرّف إليهم في حجته الأولى، إلا أنه وجد معظمهم انتقلوا إلى رحمة الله، ومع ذلك لم يفتأ يبحث عنهم في كل بلد حلّ به كطرابلس وساحل حامد وتاجورا ومصراته وبنغازي والعقبة وعرّام وأبي غرارة ... [55].

وحين يعثر على من عرفه في رحلته السابقة يُحسّ بسعادة كبيرة، يقول وقد التقى بأحدهم في مدينة طرابلس : (وممن بقي بقيد الحياة ممن كنت اجتمعت عليه في الرحلة الأولى الشاب الأرضى الديّن الخيّر أبو العباس أحمد أبو الطبل به عُرف فقام وقعد في الإكرام وهش وبش وكان على ساق في قضاء أوطارنا وكلفناه بتلقين الورد الناصري بهذه البلاد، إذ انعدم بها الملقن بعد أبي مقيل وأولاده بارك الله فيه ونفعه ونفع به، وأنشدني ...)[56] ويستمر في النقل والرواية عنه والاستفادة منه،

فيوقفه على بعض النسخ النادرة من أمهات الكتب.

ولقد انتشى الرحالة ـ وهو بطرابلس ـ بلقاء أتباع للطريقة الناصرية وهم على مستوى رفيع من العلم والفضل من بينهم مفتي الحنفية السيد علي البوشحيمي، وقاضي الحنفية الحاج محمد بن بوبكر أفندي، والسيد محمد بن الحاج محمد الرمشاني، وقاضي المالكية محمد بن عبد الكريم العسوُّس[57] ... والتقى في العقبة بمغربي من قبيلة بني زروال تزوج هناك وأقام بنواحي بنغازي اسمه عبد القادر بن عبد الوارث كان استجازه في الطريقة الناصرية فأجازه.

ولقد أتيح له في مجالساته لهؤلاء العلماء والفقهاء والمتصوفة الوقوف على كتب نفيسة ونصوص نادرة تحتضنها خزاناتهم العلمية أو في المساجد والأضرحة والزوايا المختلفة؛فلقد وقف بطرابلس على نسخة من صحيح البخاري لها أهميتها العلمية والتاريخية اعتبرها الرحالة من الكنوز والذخائر يقدمها بقوله : (ومن الكنوز التي وقفت عليها عند أبي الطبل المذكور نسخة من صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري في مجلد بخط الحافظ أبي علي الصدفي[58] شيخ القاضي عياض[59] قال اشتراها بثمن بخس في عدة كتب من مدينة اسطنبول، وراودتُه على بيعها عازما على إعطائه مائة دينار ذهبا فيها فامتنع ...) [60].

ويسترسل في ذكر ما تختص به هذه النسخة من اهتمام أهل الفن بها شرحا وتعليقا وتقريظا، إذ تداولتها أيدي العلماء بالأندلس ومصر وعليها سماعات الحفاظ والمحدثين من أمثال عياض، وابن حجر، والسخاوي، والصدفي، وابن جماعة ...

وأطلعه أبناء ابن عامر ملقن العهد الناصري بمصراته على شرح الشيخ زرّوق على الرسالة بخط مؤلفه فتبرك به كما تبرك به من قبل في رحلته الأولى وكما تبرّك به من قبل الشيخ أبو العباس ابن ناصر[61] .

ومن هذه الكتب النادرة وقوفه ـ في عودته ـ عند أبي الطبل بطرابلس على

كتب غريبة [62] منها أسفار من الكمال للحافظ المقدسي في تراجم الكتب الستة، وتأليف للرازي في أسئلة قرآنية تفسيرية تزيد على اثني عشر وألف سؤال، ذكر الرحّالة بعض هذه الأسئلة وناقشه فيها .

ووقف أيضا على كتب أخرى[63] من مثل شرح الأربعين حديثا. وشرح حزب البحر للشاذلي ...

ومن النصوص الهامة التي تنفرد بها الرحلة[64] مجموعة من رسائل زرّوق ووصاياه الحاوية للعلوم والمعارف كتب بها لمريديه وأتباع طريقته في كل من طرابلس وبجاية، ولمحبيه من أهل الآفاق، أثبت الرحّالة منها رسالتين وخمس وصايا .

لكن أهم ما تضمنته الرحلة أيضا تلك النصوص الشعرية النادرة التي اطلع عليها هناك من مثل:

قصيدة بائية تقع في ستين بيتا للأديب التونسي حمودة بن عبد العزيز يمدح فيها سلطان المغرب المولى محمد بن عبد الله أنشده إياها الأديب أبو العباس ابن علي العربي . جاء في مطلعها : [65]

ياجيرة السفح كم قلب بكم تعبا لم يقض في حبكم نحبا ولا أربا

قصيدة دالية في واحد وثمانين بيتا للأديب أبي عبد الله الورغي

التونسي مدح بها ملك تونس علي باشا لما شدّد العذاب على مستعملي الخمر أنشده إياها أبو العباس العربي كذلك، مطلعها [66]:

طالع اليُمن مقبل في ازدياد سالم الكون من قبول الفساد

كافية كتب بها أحمد بن يوسف الكاتب إلى بعض إخوانه وقد ماتت له ببغاء، تقع في خمسة أبيات، أتحفه بها أبو الطبل بطرابلس أيضا، مطلعها [67]:

أنت تبقى ونحن طرًّا فداك أحسن الله ذو الجلال عزّاك

قصيدة يائية للرحالة البلوي تقع في خمسة وعشرين بيتا قالها وهو في برقة،

أثبتها الرحالة الناصري لمناسبتها لِما تحدث عنه من نذالة سكان الجبل الأخضر، مطلعها [68] :

لا قدّس الله ربــي كـل بحــري رمى بـنا بخداع في القفـاري

قصيدة بائية تقع في خمسة وثلاثين بيتا لأبي العباس المكودي في استدعائه الإجازة من أبي العباس اللمطي، أنشده إياها أبو عبد الله الجُمني ببلدة عرّام، مطلعها [69] :

إليك أبا العباس تحدو الركائب وتغدو خفافا رامضات النجائب

ووقف بمصراته عند أولاد محمد بن عامر على دينار ودرهم ضُربا في عهد هشام بن عبد الملك فوصفهما واعتبرهما من أهم ما أنجزه في رحلته، ومما جاء في هذا الوصف قوله بعد إشارته التاريخبة وهي أن هشاما أو أباه عبد الملك بن مروان هما أول من ضرب السكة (مكتوب في وسط الدينار من إحدى الجهتين لا إله إلا الله وحده لا شريك له وبدائرته محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله[70]، وفي وسط الأخرى الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد[71]، وبدائرته بسم الله ضُرب هذا الدينار سنة ست ومائة .

وفي وسط الدرهم الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد، وفي دائرته محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وفي وسطه من الجهة الأخرى لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وفي الدائرة ضُرب هذه الدرهم سنة ثلاث عشرة ومائة هـجرية . والجميع بخط كوفي)[72] .

ومما يمكن اعتباره من صميم العمل الثقافي في تلك الفترة ما كان يثار من تساؤلات عن أمور يحياها الناس ويبحثون عن رأي الدين في كيفية مقاربتها وتدبيرها سواء كانت هذه الموضوعات من النوازل أو من الأمور المفترضة التي تدخل ضمن التثقيف والتعليم والتكوين والمناظرة، ولا شك في أن هذه المسائل

مما يقع تدارسها وتبادل الرأي حولها في المجالس العلمية التي تعقد بمناسبة مرور الركب بليبيا صدورا وورودا .

وفي هذا الإطار يضم الجزء المتعلق بليبيا تسعا وعشرين فتوى أجاب بها الرحّالة عن بعض ما طرح في تلك المجالس وغيرها.

ويظهر من خلال هذه الفتاوي طابع التنوع، فموضوعاتها تنتظم علوما إسلامية مختلفة من فقه العبادات (14 نازلة)، والحديث والتفسير (5 نوازل)، وفقه الأحوال الشخصية (4 نوازل)، والتاريخ (4 نوازل)

وهذا التنوع، بقدر ما يعكس اهتمامات الناس آنذاك وانضباطهم في المنظومة الدينبة العلمية، فإنه يشي بثقافة الرحّالة الموسوعية ومنزلته في الركب المغربي باعتباره عالما متمكنا، ومبعوثا رسميا من طرف سلطان المغرب، ومرجعا روحيا لأتباع الطريقة الناصرية.

الملمـــــح الصـــوفي

تبدو ليبيا ـ من خلال الرحلة ـ كغيرها من بلدان العالم الإسلامي مرتعا خصبا للتصوف حيث تنتشر الزوايا الغاصة بطلاب المعرفة والتربية من أتباع الطرق الصوفية عامة والطريقتين الزروقية والناصرية على الخصوص .

وانتشار الزوايا والأضرحة والمساجد والرباطات والمراكز الصوفية المختلفة كان له الدور المهم في التكافل الاجتماعي، وفي إعانة التلاميذ والمريدين على التحصيل، وفي تيسير تنقلات الحجّاج والرحّالين بصفة عامة.

ومن الزوايا التي كان لها صيت وإشعاع روحي الزاوية الزرّوقية بمصراته[73]، وزاوية تاجورا[74]، وزاوية ابن عامر بمصراته [75] كذلك، وزوايا أخرى نفترض وجودها في الجهات التي يكثر بها مريدو الزرّوقية والناصرية [76] من مثل الزوارات، وطرابلس، وبنغازي، وفزّان [77]، وغيرها.

وتبقى زاوية الطريقة الزرّوقية بمصراته حول ضريح القطب أحمد زرّوق مقصد المتصوفة والعلماء الليبيين وغيرهم من الوافدين عليها من الغرب الإسلامي، إذ كان الحجّاج المغاربة ـ منذ القرن العاشر الهجري ـ يحرصون على زيارتها والإقامة بها للتبرك بالشيخ وقراءة وظيفته والاستغاثة به، في ذهابهم للحج وإيابهم منه والرحّالة الناصري نفسه لما اشتد مرضه، وضاقت به الأرض بما رحبت قصد الشيخ زرّوقا واستغاث به شعرا حلّت بساحته بركته فهبت عليه نفحـــات الـــراحة [78].

ونلمس في الرحلة أيضا حرص الرحّالة الناصري على ألا تفوته زيارة الصالحين والتبرّك بهم، فكلما دخل بلدا بحث عن صلحائه الأحياء منهم والأموات، فحين حلّ ببنغازي هرع إلى زيارة من بها من الصالحين مثل ابن غازي المنسوب إليه الرباط[79]، وكذلك الأمر حين دخل طرابلس[80] في الذهاب والإياب معا (ولا زالت مأوى الصالحين وأرباب الأحوال) .

وإذا كانت لزرّوق وزاويته وطريقته هذه المكانة بين الليبيين والوافدين من العلماء والمتصوفة وعامة الناس، فإن الطريقة الناصرية كان لها أتباع ومريدون في مختلف الجهات الليبية [81]، تبدو معها رحلة الناصري وكأنها تجديد للصلات وربط للعهد مع الطريقة الناصرية بتمكروت في المغرب، إذ جالس أتباع الطريقة، وعمل على تعيين مقدمي الفقراء وملقّني العهد الناصري في كل من طرابلس، ومصراته، وتاجورا، وفزّان، وبنغازي ...

يتبيّن من هذا العرض الموجز أن الرحّالة ابن عبد السلام الناصري قدم صورة واضحة شاملة عن ليبيا عند مروره بها أوائل القرن الثالث عشر الهجري ـ بعد رحلته الكبرى في أواخر القرن الثاني عشر ـ يمكن للقارئ المهتم التعرّف على جوانب كثيرة من تاريخها السياسي والحضاري والاجتماعي والثقافي والصوفي... مما يجعل هذه الرحلة بامتياز في مقدمة مصادر التاريخ الليبي عامة.



هوامش

1 ـ يرجع في التعرف على أهداف الرحلات وأنواعها وأساليبها إلى الباب الأول من كتابنا "أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني" . ط . دار عكاظ . الرباط 1990.

2 ـ الإشارة هنا إلى ما دونه كل من ابن رشيد السبتي (رحل عام 683هـ)، وأبي عبد الله العبدري (رحل عام 688 هـ)، وأبي القاسم التجيبي (رحل عام 696 هـ)، انظر المرجع السابق صفحات 1 : 141 ـ 221.

3 ـ مثل رحلة إبراهيم الألغي في أواخر القرن الرابع عشر الهجري، نشرت د. آمنة اللوه نص الرحلة في مجلة "المناهل" عدد 53 ص 231 ـ 246، وانظر في التعريف بالرحالة الألغي مقال ذ. عبد القادر الخراز في مجلة "دعوة الحق"، ع 253 ص 109.

4 ـ وصفها ابن عبد السلام الناصري بأنها بلدة كبيرة كادت أن تكون مدينة، "الرحلة الصغرى" مخطوط الخزانة الحسنية رقم 147 ص 69.

5 ـ مثل رحلات كل من ابن رشيد السبتي والعبدري وابن بطوطة وأبي يعقوب البادسي وأحمد زروق والحسن الوزان وغيرهم.

6 ـ مثل رحلتي أبي سالم العيا شي وابن ناصر الدرعي.

7 ـ انظر باقي الدوافع والبواعث في كتابنا "أدب الرحلة "، ص 63 ـ 106.

8 ـ المخطوط المعتمد في هذا البحث موجود في الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 147.

9 ـ "الرحلة الصغرى"، ص 21 ـ 25.

10 ـ خاتمة المحققين الأعلام وحامل لواء العلوم معقولها ومنقولها ومفهومها ومنظومها، أخذ عنه من لا يعد كثرة . "شجرة النور الزكية"، ص 356.

11 ـ العارف الأستاذ المحقّق المؤلف المطّلع المدقّق له شروح وحواش على مختصر خليل وتحفة ابن عاصم، وفهرسة . "شجرة النور" ص 357، "الاستقصا" 8 : 85.

12 ـ خاتمة المحققين الأعلام الولي الصالح ... "شجرة النور" ص 372، "أعلام المغرب العربي" 7: 168.

13 ـ الإمام العلاّمة المتفنِّن شيخ القرّاء له حواش كثيرة وفهرسة . "شجرة النور" ص 354.

14 ـ اشتهر بعلم السير والحديث، له تآليف في فنون عديدة . "فهرس الفهارس" ص 251 ـ 253.

15 ـ العلاّمة المحقق المحدث الصوفي المؤلف المتقن . له شروح على الرسالة والحكم العطائية وتوحيد المرشد المعين . "شجرة النور"، ص 355.

16 ـ تدبّج معهم أي أفا د كل منهم الآخر وأجا زه. "فهرس الفهارس"، 2 : 844.

17 ـ السلطان أبو الربيع المولى سليمان (ت 1238 هـ)، بويع بفاس سنة 1206 هـ، أقام العدل ووضع أسس الرفق بالضعفاء والمسا كين، وكان يعد من الفقهاء الأعلام اشتهر برد الفروع إلى أصولها . "شجرة النور" ص 380، "الاستقصا" 8 : 86 ـ 174.

18 ـ قام برحلته الصغرى عام 1211 هـ.

19 ـ صدر سنة 2002 عن دار الكتب العلمية في بيروت بتحقيق عبد المجيد خيا لي.

20 ـ ترجمة الرحالة الناصري في مصادر ومراجع مختلفة منها : "اقتفاء الأثر للعياشي"، ص 116، "التقاط الدرر"، ص 196، "نشر المثاني"، 2 : 211، "شجرة النور الزكية"، ص 381، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص 368 ...

21 ـ طبع بليبيا بتحقيق الأستاذ الصادق الغرياني سنة 1996، وصدر أيضا عن وزارة الأوقاف بالرباط سنة 1998 بإعداد الأستا ذ العزوزي.

22 ـ "الرحلة الصغرى"، مخطوط خـح 147 ص 7.

23 ـ للتعرف أكثر على سمات هذا النوع من الرحلات. انظر بحثنا المنشور في مجلة "التاريخ العربي" عدد 41، صيف 1428 هـ /2007 مص 305 ـ 325 بعنوان (البعد الفهرسي في الرحلات الحجازية بالمغرب).

24 ـ "الرحلة"، ص 132.

25 ـ "الرحلة"، ص 134، توجد ترجمة زرُّوق ومراجعها في كتابنا "التصوف والأدب الصوفي"، ص 65 ـ 82. وانظر نص الوظيفة (سفينة النجا لمن إلى الله التجا) في كتابنا "الأذكار الصوفية "، ص 139 ـ 145.

26 ـ "الرحلة"، ص 69.

27 ـ نفس المرجع، ص 94.

28 ـ نفسه، ص 135.

29 ـ نفسه، ص 88.

30 ـ نفسه، ص 93.

31 ـ نفسه، ص 133.

32 ـ نفسه، ص 95.

33 ـ نفسه، ص 96.

34 ـ نفسه، ص 98 ـ 99.

35 ـ نفسه، ص 95.

36 ـ نفسه، ص 92.

37 ـ نفسه، ص 89.

38 ـ نفسه، ص 80.

39 ـ نفسه، ص 69.

40 ـ نفسه، ص 91.

41 ـ نفسه، ص 80

42 ـ أحمد بن يوسف الكاتب [ت 213 هـ] من كبار الكتاب، ولي ديوان الرسائل للخليفة المامون واستوزره، وهو شاعر، له رسائل مدونة. "الأعلام"، 1 : 272، "معجم المؤلفين"، 2 : 213.

43 ـ نفسه، ص 69.

44 ـ نفسه، ص 93.

45 ـ نفسه، ص 94.

46 ـ نفسه، ص 132.

47 ـ نفسه، ص 88.

48 ـ نفسه، ص 89.

49 ـ نفسه، ص 95.

50 ـ نفسه، ص 89، 96.

51 ـ "الرحلة"، ص 70 ـ 71، انظر تفاصيل هذه الأحداث في كتاب "المنهل العذب"، ص 312 ـ 316.

52 ـ الأمير حمّودة باشا ابن علي باي كانت له صلة ومودة مع السلطان المولى سليمان إذ أرسل إليه بفاس هدية وقصيدة في مدحه وكتابا يتضمن طلب المساعدة للتغلب على المسغبة. "الاستقصا"، 8 : 118.

53 ـ "الرحلة"، ص 134.

54 ـ نفسه، ص 84، 86، 94، 95.

55 ـ "الرحلة"، ص 72، 83، 85، 86، 93، 131، 133، 149، 150.

56 ـ "الرحلة"، ص 82، وأبو الطبل هـذا كان جـده متصوفا. والطبول بطن إحدى قبائل ورفلـة أولاد محمد بن بوطبل صاحب الشيخ عبد السلام الأسمر. "أعلام المغرب العربي" 7: 240.

57 ـ "الرحلة"، ص 83، محمد بن عبد الكريم العَسَوُّس (ت 1232 هـ) الأوسي الأنصاري الأندلسي الأصل الطرابلسي المولـد من علماء طرابلس الغرب، كان أجداده يُعرفون قديما ببني الـعسّوس وهو لقب منحوت من اسم عيسى الأوسي جدهم الأعلى الوافد من الأندلس في أواخر القرن السابع الهجري، ويعرفون الآن بآل النائب لتسلسلهم خلفا عن سلف في النيابة الشرعية. "المنهل العذب"، 1 : 324، "نفحات النسرين والريحان"، ص 171، "الأعلام" للزركلي، 6 : 216.

58 ـ هـو الحسين بن محمد بن فيرة السرقسطي، كان عالما بالحديث وطرقه وعلله وأسماء رجاله حافظا لمصنّفاته، أخذ عن علماء بغداد، اعتمد عليه القاضي عياض، توفي عام 514 هـ. "شجرة النور الزكية"، ص 128.

59 ـ هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، إمام وقته في علوم الحديث والتفسير والفقه والأصول والنحو واللغة وهو كاتب شاعر، تولى قضاء غرناطة له مؤلفات كثيرة منها الشفا وترتيب المدارك، توفي عام 544 هـ . النبوغ 1 : 87.

60 ـ "الرحلة"، ص 81 ـ 82.

61 ـ نفسه، ص 86.

62 ـ نفسه، ص 140.

63 ـ "الرحلة"، ص 139، 87.

64 ـ نفسه، ص 144 ـ 147.

65 ـ نفسه، ص 72 ـ 75.

66 ـ نفسه، ص 76 ـ 80، والورغي محمد بن أحمد (ت 1190 هـ) أديب شاعر ناثر من قبيلة ورغة التونسية له ديوان شعر ومقامات أدبية "شجرة النور الزكية"، ص 348.

67 ـ نفسه، ص 81.

68 ـ نفسه، ص 89 ـ 91، "تاج المفرق"، 2 : 33 ـ 35، صاحب القصيدة أبو البقاء خالد بن عيسى البلوي الأندلسي الرحّالة المعروف من أهل القرن السابع الهجري، انظر ترجمته الوافية في مقدمة تحقيق رحلته بعناية المرحوم الأستاذ الحسن السائح.

69 ـ "الرحلة"، ص 151 ـ 153، والمكودي هوأحمد بن حسن بن محمد .. الفاسي نزيل تونس وشيخ الإفتاء بها عارف بالعلوم الشرعية واللغوية توفي سنة 1169 هـ، الفكر السامي 2 : 290، أما اللمطي فهو أحمد بن منارك السجلماسي إمام متبحر نُظّار، له تآليف عديدة، توفي سنة 1155 هـ . "الفكر السامي" 2 : 289.

70 ـ الآية 33 من سورة التوبة وسترد فيما كُتب في وسط الدرهم كاملة.

71 ـ الآية 2 من سورة الإخلاص.

72ـ "الرحلة"، ص 86 ـ 87، وهشام بن عبد الملك (71 ـ 125 هـ) الخليفة الأموي المعروف، كان حسن السياسة، يقظا في أمره، يباشر الأعمال بنفسه . "الأعلام" للزركلي 8 : 86.

73 ـ "الرحلة"، ص 85.

74 ـ نفس المرجع والصفحة.

75 ـ نفسه.

76 ـ "الرحلة"، ص 83،69 ، 85، 93، 94، 132، 135.

77 ـ فزّان ولاية واسعة بين الفيّوم وطرابلس الغرب، بها نخل كثير وتمر كثير، والغالب على أهلها السواد، "معجم البلدان"، 4 : 260.

78 ـ نفسه، ص 132 ـ 134.

79 ـ نفسه، ص 94.

80 ـ نفسه، ص 84، 148.

81 ـ نفسه، انظر صفحات 83، 86، 85، 93، 94 ...

❒ ❒ ❒

مصادر ومـراجع

ـ **"أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني"**، الحسن شاهدي، ط. عكاظ. الرباط 1990.

ـ **"الأذكار الصوفية"**. الحسن شاهدي .ط . دار القلم . الرباط 2007.

ـ **"الاستقصا"**. لأحمد الناصري . البيضاء 1956.

ـ **"الأعلام"**، خير الدين الزركلي. بيروت.

ـ **"أعلام المغرب العربي"** (ج 7)، عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية. الرباط 2005 .

ـ **"تاج المفرق"**. رحلة خالد البلوي . تحقيق الحسن السائح . ط . فضالة.

ـ **"التصوف والأدب الصوفي"** . الحسن شاهدي . مطبعة الأمنية . 2006.

ـ **"الرحلة الصغرى"**، ابن عبد السلام الناصري. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 147.

ـ **"شجرة النور الزكية"**، ابن مخلوف . بيروت 1349 هـ .

ـ **"الفكر السامي"**، محمد الحجوي الثعالبي. القاهرة ط 1 /1396 هـ .

ـ **"فهرس الفهارس"**، عبد الحي الكتاني . تحقيق إحسان عباس. بيروت 1982.

ـ **"معجم البلدان"** ، ياقوت الحموي . بيروت 1979.

ـ **"معجم المؤلفين"**، عمر رضا كحالة . بيروت.

ـ **"المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب"**، أحمد النائب الأنصاري، مطبعة جمال أفندي . مصر 1317 هـ.

ـ **"النبوغ"**، عبد الله كنون، بيروت 1961.

ـ **"نفحات النسرين والريحان"**، أحمد النائب الأنصاري. تحقيق علي مصطفى المصراتي بيروت، 1963.

ـ **"مجلة التاريخ العربي"**، عدد 41 / 2007.

ـ **" مجلة دعوة الحق"**، عدد 253 / 1986.



المكان في رحلةٍ إسْبانية إلى المغرب

عبد الرحيم مؤدن *

قبل البدء:

1) النصُّ الرحلي المشار إليه أعلاه، عِبارةٌ عن يوميات / مذكرات، لأحد الرحّالين الإسبان (خْواكِين غاثيل) الذي اتجه نحو المغرب، أثناء القرن 19 لأسباب عديدة.

2) غير أن الرحلة المُشَار إليها هي في الواقع مَتْنٌ ترْكيبي أَنْجَزَهُ كاتبٌ إسباني آخر (فرنَانْدُو بَلْديرا مَرْثِينيثْ) الذي اسْتَفَادَ بِدَوْره من إنْجازِ الجمعية، الجُغْرافية بـ "مدريد" عِنْد نَشْرِها لهذه اليوميات / المذكرات، في الأَشْهُر الثلاثة الأولى من سنة 1879، أي بعد وفاة صاحبها ببضع سنين. (التمهيد، ص 7)

3) الكِتابُ، إذن، يقُوم على نوْعٍ من السرد المزدوِج الذي يتوزّع بين سَارِدٍ سَابِقٍ / مَرْكزي / مباشر (خواكين غاثيل) وبين سارد لاَحِقٍ (فرنَانْدُو بَلْديرا مَرْثِينيث)

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

يَسْرُدُ عن شَخْصيةٍ حقيقية، مُوَظِّفاً سَرْدَ هذِه الأخيرة في مُعْظمِ الكِتاب، مَاعَدا الصَّفحاتِ الأولى التي اسْتَنَدَ فيها إلى الأسْلُوب (البيُوغْرافي) وهو يُتَابِعُ الخَطَواتِ الأولى للرّحالةِ (خوان غاثيل) أثناء اجْتِيازِه لِجَبَلِ طارق، وُصُولاً إلى طنْجة» يوم 12 مارس 1861.

4) ومن المؤَكَّدِ أنَّ لَمَسَاتِ «مَرْثِينِيث» وَاضِحَةٌ في هذه الرحلة، من حيث التَّبْويبُ والعَنْوَنة والتَّنْظِيم الخ غير أنَّ هذا لا يُمَنَعُ من التَّأْكِيدِ على الْتِزَام مَرْثِينيث، بِمَسَارِ رِحْلَةِ «خوان غاثيل»، من الشمال إلى الجنُوب، واحترامَ مَحطَّاتِهَا التي مَرَّ بها الرّحَالةُ، انْطِلاقاً من طَنْجَة إلى "تارُودَانْت" مُرُوراً بِالْغَربِ (... سُهُول بنِي حْسَنْ..) ثمّ فاس وَمَكْنَاس..، وُصُولاً إلى الجنوب (مراكش / أكادير / وادي سوس / تارُودانت...)

سَرْدِياً: يُمكِنُ الإشارَةُ إلى أهَمّ الْمَلامِح السَّرِدية التي بَرزت في كتابه «مَرْثِينِيثْ» على الشَّكْلِ التَّالي:

أ) استعمال اسْمِ العلم، مُباشرةً، تأكيداً على نِسْبَة القَوْلِ إلى صَاحِبه، وَتَدْعِيماً، من ناحية أخْرى، لِمِصْداقِيةِ القَوْلِ وَمَرْجعيتِهِ الحقِيقية وَالصِّيغُ التّالية تُوَضِّحُ ذلك:

«خِلال الأسْبُوعِ الأوّلِ لإقَامَةِ غَاثيل» (ص. 37).

«تَرَكَ لَنَا غَاثيل يَوْمِياتٍ حَفَلَتْ...الخ» (ص. 49).

«وعِنْدَ وُصُول غَاثيل في يَوْمياتِهِ إلى هذه النقطة» (ص. 67).

وَلاَ أحْتَاجُ إلى التَّذْكير، مرةً أخرى بوظيفة الشَّاهِدِ المباشر في التَّوثيق وتَقْديم

الحَقَائِق التي قد تَصْطَدِمُ بِمُتلقٍّ خَاصّ يُفَسِّرُ ويُؤَوِّل حَسَبَ مَرْجعيته الثقافية والأَمْرُ يتعلّقُ هُنَا بالمُتَلَقّي الأوروبي، أي المَسْرُود له المختلِف، مَرْجِعياً، عن المَسْرود عَنْهُ ديناً ولغةً وثقافةً.

ب) استعمال ضَمير الغائِب الجَمْع لتقديم المَحْكِي Récit الرّحْلِي بِأسْلُوبِ الإمتاعِ والإفَادةِ من جهةٍ، وأسْلُوبِ المغامرةِ والإثارة، وهو من الأسَاليبِ المُنْتَشِرَة في القرن 19، من جهة ثانية.

«ويوم الأحد 5 مايُّو أطلُّوا من أعْلى إحْدَى التِّلاَل علَى مدينة فاس التي أحدثت في نفس هذا الرجُل تأثيراً مثلجاً (ص. 19).

ج) استعمال ضمير الْغَائب دُون إشارَةٍ إلى الاسْم، بَعْدَ أنِ اطْمَأنَّ المتلقّي إلى المُرسِل الذي بلْوَرَ ميثاقَ التَّوَاصُلِ من خِلاَلِ مُتَابَعَةِ، واستِقْصَاءِ، رِحْلَة الشخصية أو الرحالة. والْتِزَامُ النّصّ، من ناحيَةٍ أخرى، بأسْلُوبِ المذكِّرات ـ وهي من أهَمِّ مُكَوِّنَاتِ الرِّحْلَة ـ الذي يَسْمَحُ بِخَلْقِ نَوْعٍ مِنَ التَّوَازِي بَيْنَ الزمانِ والمَكَانِ. وفي اليوم العاشر من شهر ذي الحجّةِ، 8 يونيه، أي بَعْد يَومَين على الوصُولِ إلى مدينة مراكش» (ص. 105).

د) وهي رِحْلَةٌ مُوَجَّهَةٌ إلى الفِتْيانِ (الأحْداث) من خلال سلسلة قِرائية، مُحَدَّدَةٍ حَمَلَتْ عَنَاوين رئيسية أو فَرْعية لاَ تخْلُو من إثارَة على الشَّكْلِ التالي: [رِجَالاتٌ وأمْصَار / اسْتِكْشَافَاتٌ وأسفارٌ من إفريقيا مَرْوِيةٌ للأحداث]. (من صفحة الغلاف)

وعلى هذا الأساس، تُصْبِحُ هذه الرِّحْلَةُ خِطَاباً مُوَجِّهاً لِمُتَلقٍّ مُحدَّدٍ، دُون أنْ تَبْتَعِدَ عَنْ دَائِرَةِ اهْتِمَام الْبَاحِث والْمُسْتَشْرق والقارئ الْعَادِي، فَضْلاً عن الْفِئةِ الْمُسْتَهْدَفَةِ - فئة الأحداث - المعْجبة بنُصُوصِ المغامرات، وفضاءات العَجيب والْغَريب...

هـ) أرفَقَ النَّصُّ برُسُوماتٍ بسيطةٍ تَسْتَنْسِخُ بعض مظَاهر الحياةِ في مغرب القرن 19 (لباس / أسْوار / نبات / حيوان..)، أو، من ناحيَةٍ أخْرى، قد تُقَدِّمُ بعضَ أساطيرهِ ومَحْكِياتِهِ المتداوَلة (بناء أسوار مكناس من قبل الجِنِّ أيام المولى إسماعيل).

والأسلوب الفَنّي، فَضْلاًعن الاسْتنسَاخِ الْمُبَاشر- المتَّبَع يُذَكِّرُنَا برُسُوماتِ كُتُبِ التَّبْشِير، أو كُتبِ القراءة الأجْنَبية الْمُتَدَاوَلة في فترة الاستعمار، وهُمَا معاً يَلْتَقِيانِ في الأسْلوبِ الدِّيدَاكْتيكي (التَّرْبَوي) القائم على تَبْلِيغِ الفِكْرَةِ بأبسطِ السُّبُل، زَادَهَا تَقَشُّفُ الدَّارِ، خطّاً ولوناً، (الأزْرق الْبارِد أو الفاتِح) وُضُوحاً، مَا دَام الْهَدَفُ هو البَلاَغُ قَبْلَ الإبْلاَغِ.

II- الرحلة والمكان

مِنَ الثّوابِتِ في النصِّ الرَّحْلِي، اِرْتباطُه بالمكانِ. فالرّحْلَةُ نصُّ المكان بِامتيازٍ ومن ثمَّ، فالمكانُ، في الرحلةِ، لَيْسَ مَوْضُوعاً فَقَط.

أي ليس مُجَّردَ مادَّةٍ سَرْديَة وَوَصْفيةٍ، بل هُو في الوقتِ ذاته مُكَوِّنٌ فَاعِلٌ من مُكَوِّنَاتِ النّصِّ من جهة، وفَاعِلٌ - من جهةٍ ثانية، في مختلفِ مُكَوِّناته - ومنها مكونا السّردِ والوصْفِ - بِحُكْمِ دَوْرِه في إنْتَاجِ الخِطَابِ الرّحْلي، وُصُولاً إلى بِنْيَةٍ وظِيفية

وَدَلاَلية تُحَوِّل المكان إلى فضاء، أي إلى مكان مُؤوَّلٍ بتَأْويلاَتٍ عديدة، ومحمَّلٍ بوظَائِف مختلفة. فالمكانُ المرتَحلُ إليه، وهُو هنا المغْربِ، كان «سِرّاً مِنْ الأسْرَارِ بالنِّسْبَةِ إلى أورُوبا، وكانت الأخبار تَتَنَاوَلُ عَادَاتِه وَمِيزَاتِه وَطَرَائِفِه وصُعُوبَةِ حَالتِهِ الدَّاخلية». ص. 13.

III ـ الرحلة والسّياق

لا يُمْكِنُ فَصْلُ رِحْلَةِ "خواكين غاثيل" عن السياقات التّالية:

أ) سياق استشراقي يبحثُ عن المختلف أو الْمُغَايِر لمرجعيَةِ الرحّالة. والاسْتِشْراقُ، عادَةً، يَصْدُر عن مَرْكزيَةٍ مَا تَرى في الآخرِ هَامشاً يحتاجُ إلى الكَشْفِ والمغامرة والتَّأويل.

وَمِنَ الطَّبيعي أن تَخْتَلِفَ الوسائلُ الاستشراقية من رَصْدٍ إثْنُوغرافي، أو مُتَخَيَّلٍ عَجَائبي يقُوم على ما هُو مَخْلُوق به قَبل أنْ يقُومَ على ما هو كائنٌ، أقُول مِنَ الطَّبيعي أنْ تَخْتَلِفَ هذِه الْوَسائلُ عن وَسائِل الاسْتشراق «الموضُوعي» الذي يَعْتَرِفُ بالاخْتِلاَفِ والتَّمَايُزِ دُونَ أن يَتَخَلَّصَ نِهَائياً، من بعض رَوَاسِبِ المرْكَزية (الوحش الطيب / الطرافة / النُّدْرَة / القوَّة الخ)

ب) أما السّياقُ الثَّاني فهو سياقُ البحث عن المغَامرة والْمُتْعة المرتبطين بالمكان المختلف عن مرجعية الرحّالة. وفي رحلة "خواكين غاثيل" لا نَعْدِم جَانِبَ الْمُغَامَرةِ الْقائِم على تَقْديم العجيب والغريب l'exotique، في الطَّبيعة والإنسان، فَضْلاً عن الأنظمة الرَّمْزية المختلفة من سُلَطٍ سياسية أو عسكرية من نَاحِيةٍ، وأعراف قبلية من

ناحيةٍ أخرى.

يُمَهِّد «غاثيل» لِبَعْضِ مُغَامَرَاتِه بالأبْيَات التّاليَة:

«سَاقَنِي الشَّوْقُ إلى

شاقّ المُخَاطَراتِ

فَتعلَّمْتُ الطَّيَرانَ الجزيء

لِلْبَحْثِ عن تُرَابٍ غَريب

وَمخلوقاتٍ عجيبة

فتركْتُ رُقْعَةَ الأوطَانِ

وَألْفَ عَزيزٍ حَبِيبٍ

لِعُبُورِ الأبْحارِ

وَامْتِطاءِ الأقْدَارِ

في عَوَالم مجْهُولة». (ص. 11، 12).

ج) أما السّياقُ الثالثُ، فَهُو السياق الاستعماري الصِّرفُ، لأورُوبا الباحثة عن مجالاَتِ حيوية لأسْوَاقِها ومَصَالِحها المتنامِيَة. وللتَّذْكِير، فإنَّ رِحْلَة "خواكين غاثيل" جَاءت بعد هَجْمَتَيْن اسْتِعْمَارِيَتَينِ تجاه المغرب (موقعة إسْلي 1844 / احتلال اسبانيا لـ "تطوان" 1860). ومن ثم، فالرحلة لم تكُن في مَعْزِلٍ عن هذِه الأطماع التَّوسُّعِية لـِ "أوروبا": في هذه الفترة من خلال ما سبقت الإشارة إليه.

مستويات المكان في الرحلة

قبل أنْ يرتَحِلَ "غاثيل" نَحْو المغْرِب، لم يتردَّدْ في التَّسَلُّح بِالْمعرفة، ومنها تَعَلُّمُه لِلُّغَة العَربية، وتَرْجَمَتُهُ لِكَتَيِّبِ صغيرٍ عن مبادئ المدفعية من اللّغة الفرنسية، عِلْماً أن هَوَاجِسَ الرّحلة المغربية، عموماً، والتي أنْجَزَهَا الرحالُونَ المغَارِبَة، كانت تدُورُ [الحَدَاثَةِ العسكرية]، دُون أن نَنْسى مَا قَامَ به "غاثيل" في هذا السّياق، عِنْد وضْعِهِ لِكِتَابٍ في الفنِّ العَسْكَرِي بلُغَةٍ عَربيَةٍ رديئة على حَدٍّ تَعبِيره (ص. 14)

وَلَم يَتَرَدّد "غاثيل" في الانْخِرَاطِ في الجَيْشِ المغْرِبي، بِهَدفِ ـ كَما صَرَّحَ بِذَلِك ـ التَّمَكُّنِ «مِنْ زِيَارَة البِلاَدِ والوقُوفِ على عَادتِها بأفْضَلِ الوَسَائل». (ص. 13).

وسَتُصْبِحُ أمَامَهُ الطَّرِيقُ مُنْقَادَةً عِنْدَ شُغْلِه مُسْتشَاراً عسكرياً للسُّلْطان، بَل إنَّهُ مُسَاهِماً مُسَاهَمَةً فِعْليةً، في الْحَرْكَات ـ بِتَسْكِين الرَّاء ـ السُّلْطانية ضِدَّ الْقَبائِل الثَّائِرة خاصّة قبائل "الرّحامنة".

وأخيراً، وليس أخيراً، حَمَل "خْوَاكِين غاثيل" كما فَعَل الكثير من المغامرين الأجانب ـ اسماً عَرَبياً وهُو [القائد إسماعيل]. ولِلاسْم دلالته. يُورِدُ «غاثيل» هذِه الإشارة الهامَّة المُفَسِّرَة لاخْتيار الاسْم الْعَرَبي مِن قبل العَسْكَرِيين الأجَانِب. «... وما إنْ وَصَلُوها حتَّى قَصَدُوا دَارَ المخْزَن رأساً حيث كانَتْ إدَارَاتُ الوِزَارَاتِ فَخَرج لاسْتِقْبَالِ غاثيل أحَدُهُم، واسْمُه «عبد الرحمان من أصْلٍ فَرنْسِي، وهُو الذي كان يقُود المدفعية في موقِعَةِ إسْلِي، وَكَانَ ذا نُفُوذٍ قَوِيٍّ في البِلاد حيثُ كان يَعْمل كَمُسْتَشَارٍ للسُّلْطَان». (ص. 19).

1 ـ **المَكَانُ البِكْرُ** (الخام): وهُو المكان الذي شَكَّلَهُ الرحّالة، من خِلال مرئياتِهِ للطّبيعة الجُغْرافية (الجبال / السهول / الأنهار / الرِّيَاضَات والحدائق / الثّمار وَالفواكِه والمزْرُوعات)، وهو مُشَكَّلٌ، أيضاً، من الطُقوسِ والأعْرَاف والتَّقاليد (أعياد دينية خاصة عيد الأضحى / الفانتازيا أو سباقُ الخُيُول وَتَبارِي الْفَوَارِس / المُوسيقى والغناء / الأطْعِمَة والْحَلَويات...الخ) ومن الطَبيعي أن يَكُون هذا المكانُ الخامُّ مُرتَبِطاً بالحواضِر المغْربية الكُبرى (فاس / مكناس / مراكش...) ذَات الْعَرَاقَةِ التَاريخية بِحُكْم انتمائها إلى التَّصْنِيف «الأورُوبي» الذي جَعَل مِنْهَا [مُدُناً إمبراطورية] تَلْتَزِمُ وهُو مُسْتَوى من مستَويات الأصالة المَغْلُوطَة ـ بالثَّباتِ أكْثَر مِنْ الحَرَكَةِ ولاَ شَكَّ أنَّ هذا الثَّبَاتِ ـ أو الاسْتِقْرار ـ سَواءَ تَعَلَّقَ بالطبيعة، أو الإنسان، هُو الذي يخْلَعُ عليْها، حَسَب المنْظُور الاسْتِشْراقي ـ الْجَمال، ويَمْنَحُهَا سِحْراً لاَ يُقاوَم، ويَمْنَحُ زَائِرِيهِ ـ غَاثيل ومَنْ مَعَهُ ـ الشُّعُورَ بِالأمْنِ والمُتْعَةِ في آنٍ واحِد، خاصَّة أن الصُّورَة القَبْلِيَة لأصْحَابِ هذا التَّوَجُّهِ، تَسْتَنِدُ إلى ما هُو مَحْلُومٌ به من أرضٍ عذْراء، وشُمُوسٍ لاَ تَغِيبُ، وأقْمارٍ لاَ تَنْطَفِئ، وكائِن إنساني نَابِتٍ من رَحِمِ الأرض مثل كل الكائنات الفِطْرية أو العفوية!!

هَكَذا تَلاَحقَتْ صُورُ هذا المَكَانِ أثْنَاءَ عُبُورِ الرحّالة للبلاد فـ [الغَرْبُ] هُو «كُلّ شيء نُوار». (ص. 16) ورياضُ [مكناس] «كان فسيحاً غَاصّاً بِالأشْجَارِ والنَّباتَاتِ الزَّكِيَّة يشْبِهُ الغابَة نَوعاً، فأديرَتْ عليهم وهُمْ تَحْت الْعَرِيش مُتَرَبِّعينَ على زَرْبيةٍ فَخْمَةٍ كؤُوسُ الشَّاي وأطْبَاقُ الحَلَويَات، بَيْنَما كان الموسيقيُون يَعْزِفُونَ عَلَى الكَمَنْجَاتِ والمُغَنُّونَ يُنْشِدُون، فَشَارَكَ رَحّالتُنا هَكَذا في حَفْلَةٍ وِدّيَةٍ في الحقْل يكثر

ولَعُ المغَاربَة بها وهي تَرق جِدّاً لِلُطْفِهَا وَلَطَافَتِها». (ص. 27).

وعيد الأضْحى، أوْ العيد الكبير، ب [مراكش] تَمَيَّزَ بخُرُوجِ السُّلْطان «بِبَلاَطِهِ لِتُقَامَ احْتِفَالاَتُ كالتي أقِيمَتْ في العيد الصَّغير... وقد اجْتَمعت عِلاوةً على القوّاتِ وسُكّانِ المدينة أثْنَا عَشر ألْف شَخْصٍ على خُيُولِهم فكَانَ المَشْهَدُ من أكثر المشاهِد حياةً: سِباقات الخُيُول بِصُورَةٍ مُسْتَمِرَّةٍ وَقَرْع الطُّبُولِ وَعَزْفُ الموسيقى وعيارات وطلَقَات البنادق، وعند مُرُور السّلْطان ست وثلاثُون وَحْدةً من وحَدَاتِ المدفعية أطلَقت كُلٌّ منها 8 طلقات». (ص. 105).

2 ـ **المكان المَعْرِفي**: وهو المكانُ ـ إذَا صَحَّ التَّعبير ـ المُجَرَّدُ من الأحَاسِيسِ، بَلْ قد يَنْبَعُ من الهَاجِسِ العِلْمي [المعرفي] الذي يتحَكّمُ لأهْدَافِ عديدة في مُرْسِلِهِ من جهة، وفي مُتَلَقِّيه من جهَة ثانية فَالرّحْلةُ، عادَةً، أدَاةٌ من أدوات المَعْرِفة، بَلْ إنَّ أهم أهْدَافِهَا نَقْلُ المعرفةِ إلى مُتلَقٍّ.

وعِنْدَمَا يَضَعُ الرحَّالةُ مَسَافَةً ما، بَيْنَهُ وبينَ المكانِ، فَإنَّ الْهَدَفَ من ذَلِك قَدْ يَرْتَبِطُ بِهَذَا الْهَاجِسِ الْعِلْمِيّ [المعرفي] المتحكِّم في الرؤية والكتابة.

في رِحلة خْوَاكين غَاثيل نجِدُ هذا التَّوْصِيفَ الْعِلمي لِلأمْكِنَة التي مَرَّ بِهَا الرحّالةُ، بَل إنَّهُ قد لاَ يَتَرَدَّدُ، أحْيَاناً، في تَقْدِيم الْوَصْفِ المسْهب لِمَكَانٍ مُعَيَّنٍ، كَمَا هُوَ شَأْنُ [مراكش] التي خَصَّصَ لَهَا ما يَزِيدُ عَلَى العِشْرِينَ صَفْحة رَاسِماً تَضَارِيسَها وَأبْوابَهَا، وتاريخ تأسِيسِهَا، وَحَدَائقِها، وقَصَبَاتِها وَجَوَامِعهَا وَقيسارِيَاتها وَمَيادينها، خَاصَّة جَامِعِ الْفَنَا، وفَنادِقها ـ بِالمعْنى المغربي ـ أي خَانَاتِها وَعَدَد سُكانِهَا وأمَنَائِها وَوَارِدَاتِها وَصَادِرَاتِهَا وضَرَائِبِها وأسْوَاقِهَا وَأنْوَاعِ طُيُورِها، وَمَعَامِلِ صِنَاعَتِهَا،

وَحَامِيَاتِهَا العَسْكَرية...الخ.

واسْتِغْراقُ "غاثيل"، في تَقْدِيم هذه المعْرِفَةِ لاَيَمْنَعُهُ من تَقْدِيم بين الحين والآخر، ما أَسْمَيْتُهُ في دراسات سابقة، بالوَصْفِ المقارن الذي يَنْتُجُ عَنْ حُضُور المكَانِ الخَاصّ للرّحالة في زَخَمِ مَكَانِ المُرْتَحِل إِلَيْه، اسْتِنَاداً إلى رؤْيَةِ الرحّالة، وهي الآن تَتَجَسّدُ في الرُّؤْيَةِ الأوروبّية المرْكَزِية وما عَدَاهَا مُجَرَّدُ هَامِشٍ يَحْتَاجُ إلى الْكَشْفِ مِنْ جِهَةٍ، وإلى الشَّرْعَنَةِ، من جِهَةٍ أُخْرى يقُولُ «خواكين غاثيل» في هذا السياق: «وفي مُدُن المغْرب لَيْسَ من العَادَةِ أَنْ يَحْملَ كُلُّ شَارِعٍ، كَمَا في أوروبا، اسْماً خاصّاً، وَكُل دَارٍ رَقْماً، فَهُنَا في الواقع، أنَّ لكُلِّ حَوْمَةٍ اسمهَا الخاصّ، وفي بعْضِ الأَحْيان يَنْبَغِي التَّجَوُّلُ فِيها للْعُثُورِ عَلى الدَّارِ المنْشُودة». (ص. 117).

3) **المكان الدَّمَويُّ**: وَهُو المَكَان الذي شَقَّ عَصَا الطَّاعَةِ على السُّلْطانِ مَكَانٌ مُتَمَرِّدٌ، بِشكْلٍ مُسْتَمِرٍ، كما هُو الشأنُ في مناطِقِ الجَنُوبِ، خَاصَّة أَرَاضي الرّحَامنة، فَضْلاً عن منطقة بني حْسَنْ بالغرب، ومن أهمِ المُلاَحَظَاتِ على سَرْدِ "خواكين غاثيل" في هذا السياق الآتي:

أ) الإغْراقُ في التفاصيل لِلْمُمَارَسَاتِ الدَّموية للسُّلطة التي لم تتردَّدْ في خرقِ مَوَاثيق شَرْعية ـ قَداسَة رَمَضَان مثلاً، أو انتهاكِ، من ناحيةٍ أُخْرى مَصَادِرِ عَيْش السّكان وأقواتهم اليومية والهدف من ذلك إبْرازِ سَطْوة السُّلطة السياسية والعسكرية. يقُول "غاثيل": «وتَابَع الجيشُ زَحْفَهُ عَبْرَ الحقُولِ من غَيْر أَنْ يُشْفِقَ على مَزْرُوعات "بْنِي حْسَن" النَّضِيرَة إذْ أَنَّ الْغَلَّة، في تلك السنة، كانت تُبَشِّرُ بِخِصْبٍ وَافِرٍ، غَيْرَ أَنَّ ذلك كان من خُطَّة الْعِقابِ ضِدَّ أولئك. ولم يكُن من الغَرِيبِ في شيء

رُؤْيَةُ الكثيرات من النِّسَاءِ ينْبَطِحْنَ أمام القُوَّاتِ في طلَبِ العفْوِ والسَّمَاحِ، ولكنَ، وإنْ كُنَّ يفعلن ذلك، فإنَّهُنَّ مَا كُنَّ ليَحْصُلْنَ على أمْرِ احْتِرَامِ المزْروعات التي كانت تُصبِحُ مَرْعى للجُنُودِ...» (ص. 52).

ب) بِهَدَفِ إبْرازِ فَعَّاليةِ السِّلاَح المسْتَوْرَدِ، خَاصّةً سِلاَح المدفعية، الذي تحكَّم في مَسَارِ المعارك المخْتَلِفَة. «وَوَصَلْتْ، في ذلك اليوم، إلى المعسكر ثلاثة رؤوس لثلاثةِ أشْخَاصٍ مِن الرّحَامْنَة، فَعُرِضَتْ، في السوق، إلى جانب القَصبة. وكانت الرُّؤوسُ المذْكُورة مَمْزُوجَة بالْقِشِّ والمِلْح والْكَافُور كَيْ لاَ تَفْسُد، ثُمَّ نُقلت الرؤوس في اليوم التّالي إلى فاس، فمكناس، لِتُعْرَض على السكان». ص. 73.

وفي موقع آخر من الرحلة، يُؤكِّدُ "غاثيل" على المُمَارَسَةِ ذَاتها، بِقَوْلِهِ: «وَأمَرَ السُّلْطَان، في الْعَشِيَّةِ، أن تُحْرَقَ المزْروعَاتُ بِقَصْدِ إنْذَار الأعداء بِأنَّهُم ليسُوا بَعِيدين عنْهُم، بَلَ عَلَيْهِم أنْ يتيقَّنُوا مِن الْمَحْقِ التَّامّ فَامْتَدَّت ألْسِنَةُ النِّيران، والْتَهَمَتْ مَعَاش عَدَدٍ كبير من الْعَائلات». (ص. 78).

ج) بهدف إبْرَاز أجْوَاءِ عدم الاستقرار في بلاد المغرب تَمهيداً للتَّدَخّلِ الاستعماري. وكُلُّنَا يَعْلَمُ دَلاَلَةَ مُصْطَلَحِ [أراضي السِّيبَة] الذي رَوَّجَهُ المُسْتَعْمِر لِضَرْب السّلْطَةِ الشَّرْعِيَة، دون أنْ يَمْنَع ذلك من التأكِيد على مُعانَاة السُّكَّان المزدوجة: قمع السلطة الشرعية من جهة، واجتياح المستعمر من جهة ثانية.

خُلاَصَات:

1ـ قَدَّمت رحلة "خوان غاثيل" صُورَةً دَالَّة على أوضاع المغرب في القرن 19 التي لم تَخْلُ من الاضطراب من جهة، والانْعزَال عن العالم من جهة ثانية. فالمكان يقدم للقارئ جُذُورَ العَطبِ التّاريخي.

2ـ ومن ثمّ، لم تكن هذه الرِّحلةُ مُجَرَّدَ وَصفٍ للمكان، بل إنها مُحَاوَلة لاختراقه عن طريق حَدَاثة المدافع المجتاحة للبلاد، وفي الرحلة إشارات ذكية لِدَوْرِ هذه الحداثة من خلال شريف وزَّان الذي «إذا توصَّلَ يَوْماً إلى رئاسةِ الدولة في المغرب يُمْكِنُ أن يحدث في البلاد تَبْدِيلاً مفيداً جداً يساعد على تطورها واتّسَاع ثقافتها». (ص. 57. 58. الرحلة).

بين محمد الصفار وفوكوزاوا يوكيتشي
نحو دراسة مقارنة

يحي بولحية *

ما الذي يجعل من أدب الرحلة متنا جديرا بالقراءة والتأمل والاستنتاج؟ تعدد الأجوبة ومنها أنه يكشف عن الذهنية التي أنتجته، وأرخت للحظة التقاطع الحضاري بين بلد المنشأ وبين مقصد الرحالة ووجهته المجالية/الثقافية.

يعد أدب الرحلة المغربية إلى أوربا في النصف الثاني من القرن 19 تأريخا للهزيمة أمام الغرب و"لحظة الهزيمة هي، مع ذلك لحظة الشعور الإيجابي بوجوب الوقوف على سر هذه الحضارة الجديدة واكتشافها"[1]. وبنفس المستوى يمكن القول إن الرحلة اليابانية نحو الولايات المتحدة وأمريكا في نهاية عهد التوكوجاوا[*] وبدايات عهد الميجي[*] أفهمت النخب اليابانية حجم الهوة العميقة التي كانت تفصلهم عن مظاهر التحديث الغربي بعد حملة بيري عام 1853م. وهذا ما دفعنا إلى الأخذ بمبدأ المقارنة بين علَمين من أعلام الرحلة المغربية واليابانية خلال القرن التاسع عشر، وهما محمد الصفار وفوكوزاوا يوكيتشي.

* أستاذ باحث، وجدة.

التحدي الغربي في خطاب/ رحلة الصفار نموذجا

أسست هزيمة إيسلي المقدمات الأولى لإثارة سؤال الإصلاح بشدة وإلحاح، ولم تكن رحلة الصفار سوى واحدة من محاولات اكتشاف أسباب الهزيمة بالتعرف على المقدمات التنظيمية، التي كانت وراء تقدم الآخر وتمكنه من زمام المبادرة التحديثية؛ فقد كُلف رحالتنابتعليل أسباب الهزيمة من خلال الوصف الدقيق للمرافق السياسية والعسكرية والاقتصادية، فجاءت رحلته منفذة لهذا الدور، وتجاوزته إلى إثارة أسئلة الإصلاح وضرورة الإجابة عن التحديات. وقال أحد الباحثين: إن "الصفار كان أكثر واقعية عندما اعترف بتفوق الجيوش الأوربية بسبب تنظيمها وحسن تدريبها، وتأسف على انحلال أمر المسلمين، لكنه وقف عند هذا الحد ورفض أن يخطو خطوة أخرى ليقول: "ولماذا لا نستفيد من نجاحهم؟"[(2)] وهو قول لا يستقيم مع روح ومضمون الرحلة، التي تمت في ظرف دقيق بعد هزيمة إيسلي، ومع طبيعة الرجل الذي لم تنحصر مهمته في الوصف الميكانيكي للأشياء المادية والمعنوية لدى الأمة الفرنسية وساستها وعلمائها، بل إن الصفار حمل معه هموم التحديث المغربي، وهو يصف السجالات السياسية في الجمعية الوطنية الفرنسية ويقر بحسن تنظيم الإدارة والجبايات ونشاط المجتمع وحيويته. وهنا نود فحص الأمر من إثارة التساؤلات الآتية:

أليست أوصاف الرحلة، التي اتسمت بالدقة والتفصيل، وحملت معالم الإعجاب والتقدير، مرآة عاكسة للإخفاقات المغربية في المجالات التي ذكرها الصفار، ودعوة إلى تجاوزها نحو الأفضل والأقوم؟ ويكفي هنا أن نشير إلى ما لفت انتباهه من آليات النظام المالي بفرنسا، حيث قال: "وليس لهم بيت مال يجمعون فيه المال كما عندنا، بل يقدرون الداخل والخارج ويسوون بينهما أو يفضل الشيء اليسير. وإن قصر الداخل عن القيام بالخارج، استنبطوا وجوها أخرى للدخل، حتى يكون فيه كفاية قيام بالخارج.."[(3)] أليست هذه الأوصاف تلميحا إلى علل

الإدارة المالية المخزنية، ودعوة إلى التأمل في التجربة الفرنسية واستلهام إيجابياتها؟ ألم يقم رحالتنا بالمقارنة بين النموذج المغربي والفرنسي، باستخدام صريح لعبارة: كما عندنا؟

إن الرحلة "سفرة في مكان الآخر، ولكنها كذلك سفرة في مكان الأنا، الشيء الذي يمنح مفهوم الرحلة طابعا مركبا وجدليا، فأنت ترحل إلى الآخر، لكنك ترحل إليه بمكانك وزمانك."[4] ولا شك أن رحلة الصفار، مثلت نموذجا واضحا في جدلية الأنا والآخر، خلال تلك المرحلة الحساسة من تاريخنا، عندما صدمنا الغرب بتفوقه العسكري والتنظيمي والتقني، وحاولت اقتفاء مرامي الرحلة الأوربية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي غلب عليها طابع التجسس ومراكمة المعلومات والتقارير.

مثلت هزيمة إيسلي مقدمة أساسية حتمت إعادة ترتيب الأسئلة، وتوجيه الأجوبة، واستثمار المعلومة. وفصل الصفار في وصف وتحليل المسألة، حيث خصص فقرة خاصة عما سماه بالقمرتين الكبيرة والصغيرة[*]، ففي القمرة الصغيرة، يحضر "وكلاء الرعية يبعثونهم من سائر البلاد وعددهم أربعماية ونيف. ويشترط فيهم وفيمن ينتخبهم شروط معلومة عندهم...، ولا يمضي قانون من قوانينهم ولا حكم من أحكامهم، إلا إذا اتفق عليه أهل القمرة الصغيرة والكبيرة، والسلطان ووزراؤه. وأما أحكام النوازل والجزئيات فهي عندهم مدونة في الكتب ولا يستقل السلطان وحده بحكم من الأحكام"[5].

يكشف التأمل في خطاب/رحلة الصفار عن ذهنية مخزنية، حملت معها، وهي تحلل عناصر القوة السياسية لدى الآخر، هموم الوهن الذاتي، وعلامات الفشل، ممثلة في غياب مؤسسات سياسية كفيلة بتمثيل الأمة والتأسيس لمشروع مجتمعي حقيقي، ذي فعالية ونجاعة على صعيد ممارسة تنموية إيجابية.

كما نكتشف من ثنايا الخطاب وعى الصفار بذلك أو لم يعه نقدا مبطنا

لمؤسسة السلطان، التي احتكرت قضايا الأمر والنهي على المستويات الداخلية والخارجية، ولم تتقيد في أحكام النوازل والجزئيات بمدونة الكتب، التي تحول دون استقلال السلطان وحده بحكم من الأحكام، إذا استعرنا عبارته الأخيرة.

أحدثت هزيمة إيسلي رجة فكرية ونفسية حقيقية، تباينت حول سبل فهمها ومدافعتها الآراء والاجتهادات؛ فإذا كانت فئة من النخب قد دعت إلى الجهاد بالسنان والحسام، فإن بعضها الآخر رغَّب في الاستعداد، بتقوية الذات، والكشف عن عللها المزمنة، والتأسيس لعناصر القوة المختلفة. وبعد هزيمة تطوان شارك إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي في رحلة سفارية إلى باريس سنة 1860م. وكان ذلك إثر هزيمة تطوان؛ وعبر ابن إدريس عن إعجابه بما سبق أن ذكره الصفار في رحلته؛ ففي حديثه عن آلة التلغراف، قال: "وقد أخبرنا رئيس المحل أنهم في أربع دقائق يكتبون أخبار كثير من الأقاليم من بر العجم وإصطنبول والهند والشينة ومصر وتونس والجزائر والماركان والنجليز وغير ذلك كأنهم حاضرون فيها."[6] يبدي صاحب النص إعجابه بتقانة الآخر المتقدم والمخالف في الدين، ويقع في إشكال يمكن صياغته كالآتي: إذا كان الفرنسيون/الغربيون قد انتصروا وامتلكوا وسائل التمكين الدنيوي رغم فساد معتقداتهم الدينية فلماذا انهزم المغاربة/المسلمون وهم أصحاب العقيدة الصحيحة؟ وكان المخرج بالنسبة إليه كالآتي: "وفيه أدل الدليل على أن أمورهم بلغت الغاية، وتجاوزت النهاية، وأنه في الحال يعقبها الانحلال، وتأخذ في الانعكاس والاضمحلال."[7]

في نفس السنة أوفد المولى محمد بن عبد الرحمن وفدا سفاريا إلى إنجلترا[8]، و تطابقت انطباعات محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي مع ما سجله إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي حيث قال: "والحاصل، أنهم دمرهم الله يستعملون أشياء تدهش، سيما من رآها فجأة، وربما اختل مزاجه من أجل ذلك ... كيف تحيلوا على إصلاح دنياهم، حتى أدركوا منها مناهم، واستعملوا لذلك قوانين وضوابط، وفي

كل ما يقربهم منها غوابط، وفيه إشارة إلى أن طيباتهم عجلت لهم، وذلك نصيبهم وحظهم..."[9] وفي موضع سبب اكتشاف القوة البخارية يعقب قائلا:

"... لأن العقل على قسمين، ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الاشياء الظلمانية، ويزيدهم ذلك توغلا في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله وبملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله..."[10]

يمثل النصان هروبا من الجواب الحقيقي وتأويلا غير مناسب لواقع الأزمة، وكان الأولى إثارة سؤال القوة الذي دعي العقل الإسلامي إلى الإجابة عنه بالاستعداد والرد على التحديات الغربية. والأكيد أن الرحلة إلى الديار الغربية أثارت إشكالا ما فتئ يتكرر منذ العصر الوسيط ويتمحور حول سفر "الأنا" بعيون المرجعية الثقافية المحلية، واكتشافها خلل موازين القوى الدنيويةالذي كان يتم تبريره بثنائية الدين والدنيا، ولا شك أن هذا الخطاب استبطن مظاهر العجز التقني والعلمي أمام قوة الغرب وتنظيماته الحديثة.

أشار الصفار إلى كل ما له علاقة بالقوة الفرنسية؛ فقد تحدث عن حماية المال والاهتمام بموظفي الدولة وتمجيد وتقديس العمل وتشجيع الكفاءات والاختراعات، وصدق المعاملات، وحرية إبداء الرأي وأهمية الصحافة والاهتمام بعنصر الخبر، والضبط الديمغرافي والإحصائي ووصف دار الكتب والمتاحف وكذا نسخ الأوراق والطباعة والتعليم وقوانين السفر، والحفاظ على البيئة، وحفظ الأطعمة وطريقة الأكل وتحلية ماء البحر، والجوانب الإدارية والعسكرية. ولاشك أن وصفه هذا كان مصحوبا بذهنية مغربية، تستبطن عناصر الخلل الموازي في المغرب، وتدعو ضمنيا إلى تجاوزها بطريقة ضمنية خجولة. وفي سياق حديث الصفار عن احتفال الفرنسيين بأول يوم من العام أشار إلى وجود سبعة من أهل مصر منهم اثنان حفيدا محمد بن علي باشا مصر واثنان من خدامهما ومعهم هنالك غيرهم جملتهم نحو ستين11 وعلى عادته يسأل الصفار عن سبب مجيئهم فيذكر له إرسالهم من طرف

محمد بن علي لتعلم العلوم التي لا توجد إلا عند هؤلاء القوم[12].

يعتبر نص الصفار بداية حقيقية نبهت الدوائر المخزنية لعناصر القوة الغربية ودورها في تفسير اختلال التوازن بين الغالب والمغلوب، ولاشك أن وظيفته العدلية سمحت له بتوثيقها بموضوعية وأمانة، وبلغة قوية ومتماسكة، فجاء وصفه لها قريبا من الدقة. لكن إلى أي حد وظف هذا النص في منظومة الإصلاح؟ وكيف استثمرت تنبيهات وتلميحات الصفار في بناء قدرات القوة الداخلية ومدافعة الهجمة الغربية الشرسة والمنظمة؟ وبعد مرور تسع سنوات على معركة إيسلي وتداعياتها العسكرية والأمنية والفكرية، تعرض اليابان سنة 1853 لصدمة عسكري وشعورية لا تقل أثرا وامتدادا عن مثيلتها المغربية، وشكلت منعطفا تاريخيا حاسما وفاصلا في تاريخه الحديث.

حملة بيري وموضوع رحلة فوكوزاوا يوكيتشي*

هل كانت حملة بيري[*] عام 1853م العامل الأساس في انطلاق عهد التحديث الياباني؟ وما هو السبيل التنموي الذي كان مقدرا لليابان أن يسلكه، لو بقي في عزلته الطوعية الطويلة التي دامت أزيد من250 سنة؟ ألم يساهم الغرب في إخراجه من عتمات النظام الفيودالي، وترابيته الصارمة، وإدخاله إلى نور التحديث الغربي؟ يحتاج الأمر إلى تحقيق وتفصيل بعرض الوثائق، وتحليل المعطيات، وتفكيك المقدمات والخروج بالنتائج والتأويلات.

ساهم البعد المجالي الجغرافي في اهتمام القوى الغربية بالمسألة اليابانية، فقد دفع قرب اليابان من الصين الولايات المتحدة وروسيا إلى إيلاء اهتمام متزايد بها[13]، ومنذ 1792م أرسلت الحكومة الروسية لاكسمان Laxman[*] إلى نوميرو Nemuro[*] وطلب المبعوث الروسي من الباكوفو[*] السماح لبلده بالتجارة، لكن طلبه قوبل بالرفض[14].

وفي سنة 1808م، وفي إطار الصراع الهولندي الإنجليزي، تمكنت سفينة بريطانية من خرق السيادة البحرية لليابان في ميناء ناكازاكي Nakazaki، وتنامى الإحساس بالخطر الغربي بعد اندلاع حرب الأفيون سنة 1840م، بين أنجلترا والصين، التي بينت لليابانيين بالملموس هول الخسائر التي تكبدتها الصين نتيجة لهذه المواجهة غير المتكافئة.

وبعد ذلك بخمس سنوات، أي في سنة 1845م صوت الكونغرس الأمريكي لصالح قرار يدعو الحكومة الأمريكية إلى اتخاذ إجراءات، تحقق بطرق دبلوماسية بعض التوافقات التجارية مع اليابان، إلا أن الإدارة اليابانية بقيت متشبثة بخيار عزلتها، فرفضت عام 1846م استقبال بعثة أمريكية[15].

تسبب الرفض الياباني في توجيه أسطول أمريكي بقيادة الكومودور بيري commodore Perry عام 1853م، الذي "أرسل مذكرة ودية إلى الحاكم العسكري "إيبوشي" يؤكد له أن الحكومة الأمريكية لا تطلب أكثر من فتح بضعة موانئ يابانية في وجه التجارة الأمريكية واتخاذ بعض الإجراءات لحماية البحارة الأمريكيين"[16]. لكن أسلوب بيري Perry ظل مرنا، حيث حدد مهلة عام كامل أمام اليابانيين للتفكير والرد على الرسالة المقدمة للشوجون[*].

وبعد انتهاء السنة أي في سنة 1854م عاد الكمودور الأمريكي إلى السواحل اليابانية "مسلحا بقوة بحرية أكبر، ومزودا بمختلف الهدايا المغرية"[17]، وضم أسطوله 250 مدفعا، وتمكن بسبب ذلك من فتح قنوات التفاوض مع إدارة الشوجون واضطرت حكومة توكوجاوا Tokogawa إلى "توقيع اتفاقية كاناجاوا Kanagawa للصداقة مع الولايات المتحدة في 31 مارس 1854م، والمعروفة باسم معاهدة السلم والصداقة بين الولايات المتحدة واليابان.

Treaty of peace and amity between united states and Japan

ونصت المعاهدة على:

"فتح موانئ شيمودا Shimoda وهاكوداتي Hakodaté لإصلاح وتموين السفن الأمريكية.

معاملة البحارة الأمريكيين الناجين من السفن الغارقة معاملة لائقة وإعادتهم إلى وطنهم.

الموافقة على تعيين ممثلين قنصليين إذا رأت أي من الدولتين ذلك ضروريا.

يَعد اليابان بمنح الولايات المتحدة حق الدولة الأولى بالرعاية"[18].

تم توقيع الاتفاق إذن تحت ضغط المدافع، إلا أن ذلك لم يمنع اليابانيين من الاستمرار في رسم صورة سلبية عن الآخر الأمريكي، وعن "سفنه السوداء".

تذهب إحدى الدراسات الأمريكية إلى القول" إن بعثة 1860م، نتيجةٌ طبيعية لحملة بيري؛ "فقد أحدثت هذه الأخيرة زلزلة شعورية عميقة، عمقت الجروح وأثارت التساؤل وأكرهت حكومة الباكوفو على "توقيع اتفاقيات غير متكافئة مع الولايات المتحدة، ومنها اتفاقية كاناغوا سنة 1854م، والاتفاقية التجارية الأمريكية سنة 1858م، كما عقد اليابان معاهدات غير متوازنة مع كل من هولندا وبريطانيا وروسيا وفرنسا والبرتغال وألمانيا والسويد وبلجيكا وإيطاليا والدانمارك"[19].

ويبدو أن حملة بيري والاتفاقيات التي أعقبتها فرضت على حكومة الشوجون، "في مارس 1856م، إقامة مؤسسة[*] Banshoshirabesho، بإيدو، التي اعتنت بالدراسات الغربية، وبدأت، فوريا، في تكوين طلبتها سنة 1857م"[20]. وهي المؤسسة التي احتضنت العديد من الطلبة اليابانيين المتفوقين في الدراسات الغربية، ومن داخلها كان يتم انتقاء أغلب المرشحين للدراسة بأوربا والولايات المتحدة.

احتاج اليابانيون إلى فسحة من الزمن لفهم ما حدث، في أفق التموقع المناسب للرد على التحدي العسكري الأمريكي. فكان عليهم، في بداية الأمر، جمع ومراكمة المعلومات، التي يمكنها أن تفيد، مستقبلا، الإستراتيجية اليابانية، والخروج من "كهف أماتيراسو"، لممارسة الإشعاع والامتداد ولم يكن تحقيق ذلك

بالشيء اليسير؛ فقد تطلب الجهد النفسي والاستخباري لقبول الواقع الجديد والتهيؤ لمرحلة ما بعد العزلة.

على امتداد الفترة الفاصلة بين الحملة 1853م وبين إيفاد أول بعثة إلى أمريكا 1860م، تباينت المواقف منالهجمة الأمريكية، وتعددت الإجابات اليابانية حول طبيعة وآليات مدافعتها، كما احتاجت إلى مدة سبع سنوات للنضج والتبلور.

ويتبين أن الحس التجسسي ساهم في إصدار الشوجون قرارا بالانفتاح على الدائرة الغربية لمعرفة الأسباب العميقة المسؤولة عن الانتكاسة اليابانية أمام السفن السوداء لبيري. كما مثلت آلية البعثات، في عهد الإيدو، نوعا من الهروب إلى الأمام، والتفاتا خارجيا لإحداث التوازن مع التطورات الداخلية، التي لم تكن في صالح مهندسي سياسة العزلة والانغلاق.

استعمل حكام التوكوجاوا أساليب التجسس، كإحدى الآليات المنتقاة، لضبط الأمن الداخلي، وحاولوا استثمار ثقافة النينجاتسوNinjutsu* لمراكمة المعلومات حول البلدان الغربية؛ وضمن هذا الإطار يمكن اعتبار أفراد البعثات التعليمية، خاصة في عهد الباكوفو، مجموعة من الجواسيس، كُلفوا بالتقاط المعلومات الكافية حول القوة الأمريكية والأوربية، بهدف الرد على تحدياتها التي كلفت اليابانيين الكثير من النواحي المادية والمعنوية.

وتمهيدا لإظهار النوايا الحسنة، "فتح الباكوفو في ماي 1859م، ثلاثة موانئ وهي كاناجاوا وناكازاكي وهوكوداتي، حيث سمح للروس والبريطانيين والفرنسيين والهولنديين والأمريكيين بحرية التجارة داخلها"[(21)].

حرصت حكومة الباكوفو على جمع المعلومات حول الظروف السائدة في العالم الخارجي فأوفدت في عام 1860م "بعثة دراسية إلى الولايات المتحدة مؤلفة من 77 عضوا، ووضع أعضاؤها تقارير مفصلة عن مشاهدتهم للحضارة الأمريكية وقد أيقنوا للمرة الأولى وجود حضارة تختلف كليا عن حضارتهم"[(22)].

اهتمت البعثة بمحاولة مراجعة الأوفاق التجارية التي تم عقدها بين اليابان والولايات المتحدة[23]، بعد حملة بيري، حيث اعتبرها اليابانيون غير متكافئة. وبالموازاة مع الهدف الدبلوماسي للبعثة، تفرعت مرامي أخرى ومنها "الاستطلاع حول العلوم الغربية، والتكنولوجيا، والطب والآداب والعلوم الاجتماعية"[24].

وتقدم فوكوزاوا "بطلب الانضمام إلى البعثة الرسمية إلى الأميرال كيمورا يوشيتاكي Kimura Yoshitake (1830ـ1901م)"[25]... وعاد بالويبستير Webster، أول قاموس إنجليزي تستقبله اليابان، وحوَّل مدرسته المتخصصة في الدراسات الهولندية بإيدو إلى مؤسسة للدراسات الإنجليزية، التي تحولت فيما بعد إلى جامعة كيو"[26].

اتصفت بعثة 1860م، كأول اتصال مع الغرب، بالعديد من الميزات، و في مقدمتها حالات الصرامة والشدة التي خضع لها معظم أفراد البعثة؛ فقد أعطيت للبعثة تعليمات صارمة بالرجوع إلى اليابان في أسرع وقت ممكن. ولأجل تنفيذ تعليمات الشوجون، تم تعيين تاداماسو اوكيري Tadamasu Oguri مفتشا رئيسا لها، وبعبارة دالاس فين Dallas Finn، كلبا للحراسة[27]، وأورد أحد المرافقين للبعثة، تاماموشي ياسوشيج Tamamushi Sadayu Yasushige، مظاهر الرقابة المفروضة على أعضاء البعثة، قائلا: "وبمكان إقامتنا، تم منعنا من الإقدام على أية خطوة خارجها. وحتى عندما كان يسمح لنا بذلك، كنا نخرج بمرافقة المسؤولين"[28] وإذا كان قادة البعثة، حريصين على تمثل إرسابات سياسة العزلة والانغلاق، فإن العديد من طلبتها تملكتهم الرغبة الجامحة في الانفلات من القبضة الحديدية لإرادة الشوجون، وعبر تاماموشي ياسوشيج Tamamushi Sadayu Yasushige عن ذلك قائلا: "حاولت، مرات عديدة، الحصول على رخصة زيارة المدارس والإعداديات، ولم يرغب أحد من المسؤولين في مرافقتي إليها"[29].

الرحلة المغربية والرحلة اليابانية وسؤالا التحدي والمغايرة

تشبه نتائج حملة بيري على شواطئ اليابان، في إطارها العام، ما حصل للمغرب أمام الجيوش الفرنسية سنة 1844م؛ فقد وقعت زلزلة نفسية، وصدمة شعورية، تولدت عنهما مجموعة من الأسئلة، حاولت فهم ظاهرة القوة الغربية المنظمة. وقد جاء الفهم الياباني لطبيعة هذه القوة مختلفا عن مثيله المغربي؛ حيث أدرك اليابانيون عجزهم الكامل عن مواجهتها، وبحثوا عن سبل تمكنهم من تجنب أكبر قدر من الخسائر والتنازلات.

ويمكن اعتماد سيرة فوكوزاوا يوكيتشي (1835ـ1901م) لمقاربة المسألة بدءا بحدث القوة الأمريكية وطبيعة الفهم الياباني لها، وكذا بروز المعالم الأولى لمقدمات الإصلاح الياباني وعقباته؛ فمن خلال مراحل حياته، أرخ لتحولات اليابان من مجتمع فيودالي إلى نظام رأسمالي موجه من طرف حكومة الميجي كما أبرز أهم العناصر التي تركت بصماتها على التاريخ الياباني الحديث والمعاصر.

أكد فوكوزاوا، على امتداد صفحات مذكراته/سيرته، على أهمية التعليم الغربي، وعلى ضرورة تحرير الفرد من القيود الفيودالية لترسيخ قيم التحديث الجديدة. ومن جانبه أبدى الصفار إعجابه بنظام الدراسة في فرنسا مبرزا دقة النظام وفعالية الإنجاز.

وإذا كانت دعوات الإصلاح المغربية خجولة ضمنية في متن الرحلات، فإن يوكيتشي تمتع بجرأة فريدة في نقد النظام القائم وبالمشاركة الفعلية في سيرورة التحديث من خلال تأسيسه لمنابر تعليمية عملت بقوة داخل النسيج الثقافي والسياسي لليابان، ومن ثنايا رحلاته العلمية إلى كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا وروسيا. وقد تحدث معبرا عن هذه روح التغيير قائلا: "... كنت معارضا لإغلاق البلاد وللنظام القديم القائم على المرتبة والقبيلة بأسره، وفضلا عن ذلك فقد اعتبرت أي شخص يدعو للإبقاء على هذه الأفكار عدوا لي"[(30)].

وقد ظل الرجل وفيا لفكرته ولمشروعه حتى بعد قيام النظام الإمبراطوري، ورفعه شعار مجدوا الإمبراطور، اطردوا البرابرة"، وفي ذلك قال: "... إن أنصار القضية الإمبراطورية يظلون أشد عداء للأجانب وأكثر عنفا في تحركهم، فإنني أكن قدرا أقل من التعاطف لهم"[31].

لم يطمئن يوكيتشي على مشروعه التربوي إلا بعد أن رجعت الحكومة الإمبراطورية إلى "صوابها" وقال عن ذلك:"تحولت الحكومة تدريجيا إلى الليبرالية، الأمر الذي جلب التطور الرائع الذي نشهده اليوم، وإني لممتن أشد الامتنان لأن مخاوفي لم يقدر لها التحقق..."[32].

راهن فوكوزاوا على التعليم والانفتاح على الغرب، والتخلي عن بقايا التعليم الصيني في اليابان و"وضع من خلال رؤيته الليبرالية، الكثير من الأسس الفلسفية للحركة القومية في سبعينات القرن التاسع عشر"[33].

وتبدو لنا أفكار العقد الاجتماعي جلية في تركيزه على ضرورة مدخل الاستقلال الفردي كمدخل وتوطئة للاستقلال الوطني[34].

عرف اليابان فكرا إصلاحيا مؤسساتيا، شكلت المدرسة بؤرته الأساسية وقد جاء مفكرو مدرسة ميتو ليؤكدوا على فكرة تفوق اليابان، وعلى أن اليابان هي رأس العالم بل وأساس الحضارة، فاعتبر تاكاماسا (1792ـ1871م) أن الكونفوشية، والبوذية والتعليم الغربيكقيم تربوية نشأت أصلا في اليابان، ثم انبعثت إلى العالم في العصور القديمة، واعتقد هيراتا آتسوتين (1772 ـ 1843م) أنه رغم تقدم الغرب فإن اليابان أكثر تفوقا بسبب شروق الشمس عليها قبل بقية العالم، واعتبرت هذه المدرسة الأساس الذي حاول تطوير خصوصية يابانية تسمح لليابان بمواجهة كل من الطغيان الثقافي الصيني، والقوة التكنولوجية الغربية[35].

لم يقف الفكر الإصلاحي الياباني موقف المنبهر السلبي، بل اعتقد اليابانيون بتفوقهم المعنوي وآمنوا بخصوصيتهم المحلية فتمكنوا بالتالي من إدماج عناصر

التحديث كمكون أساس في بنية التغيير الداخلي.

في نفس الآن، بقي الفكر الإصلاحي المغربي مقتصرا على إبراز عناصر الدهشة، وبقي حبيس التنظير الجامد وتنبيه أولي الأمر إلى الأخطار المحدقة وإلى ضرورة الفعل التحرك المخزني.

وبين النموذجين كانت المدرسة عنصرا فاعلا في خضم هذه التحولات، فأدى وجودها وديناميتها في المجتمع الياباني إلى إضفاء طابع الحركية على المشروع الإصلاحي الياباني، في حين تسبب غيابها في تجريد دعوات الإصلاح المغربية من الفعالية والقتالية التنموية الكفيلة بتحقيق النجاح والتغيير.

أسس يوكيتشي مدرسة خاصة سنة 1858م، في زمن تعددت فيه المنابر التعليمية في مختلف المقاطعات المركزية والمعارضة لنظام الباكوفو. وافتقد الصفار إلى حاضن تربوي وإلى نخبة تصبو نحو امتلاك العلم والتقانة الغربيتين.

تميز الصفار بدقة وبتنوع ملاحظاته؛ قد كان يسأل عن العجائب والغرائب في فرنسا، وكان يوكيتشي يقوم بنفس المهمة؛ فقد كان شغوفا بالعلم والمعرفة وقراءة الكتب الهولندية والإنجليزية، ومافتئ يسأل، أثناء رحلاته إلى أوربا وأمريكا عن الآخر المغاير في الثقافة والعلم والتقاليد.

أصيب فوكوزاوا في أول زيارة له لأمريكا سنة 1860م بصدمة شعورية لم يدرك، من خلالها، آليات اشتغال النظام المدني الأمريكي؛ وبدأ حديثه عن السفر إلى أمريكا بالإشارة إلى سفينة كانرين مارو التي اشترتها الحكومة من الهولنديين وقرار مجلس الشوجون بسفر أعضاء الطاقم الياباني على متنها إلى سان فرانسيسكو.[36] وقد فصل في الحديث عن أعضاء الطاقم الياباني وذكر أسماءهم واختصاصاتهم. وبحس يدل على عمق الانتماء وعلى الاعتماد على القدرات الذاتية صور فوكوزاوا الحالة النفسية لربابنة السفينة قائلا: "عقد كل فرد من أفراد الطاقم العزم على المضي بالسفينة عبر المحيط دون تلقي المساعدة من أجنبي."[37] وهو عزم لم

يتم بسبب تدخل الأمريكيين وتعيينهم للقبطان بروك على متنها، وعقب صاحب الرحلة قائلا:"وربما كان المسؤولون الكبار في الحكومة غير واثقين من قدرة الطاقم الياباني واعتقدوا أن القبطان بروك سيكون مفيدا في حالة الطوارئ."[38] وبالرغم من ذلك قيّم يوكيتشي ذلك بالجرأة العظيمة للشعب الياباني. وبحس المقارنة سجل قائلا: " فيما أتأمل كل شعوب الشرق الأخرى على نحو ما هي عليه اليوم يساورني الشعور بالاقتناع بأنه ليست هناك أمة أخرى لديه المقدرة والشجاعة على الإبحار بسفينة بخارية عبر المحيط الهادئ بعد فترة خمس سنوات من الخبرة في الإبحار والهندسة... وحتى إمبراطور روسيا بطرس الأكبر، الذي مضى إلى هولندا لدراسة الملاحة لم يستطع بكل إنجازاته أن يصل إلى ما يعادل هذا الإنجاز الذي حققه اليابانيون في هذه المغامرة الكبرى."[39]

تتضح لنا من ثنايا النصوص مظاهر الاعتزاز بالذات والرغبة في المغامرة واكتساب العلم الملاحي الذي كانت تدرس مقدماته النظرية والتطبيقية بناكازاكي.

وفي مقابل ذلك بدأ الصفار رحلته بذكر البحر ومركب ميتيور الذي خصصته فرنسا لأعضاء البعثة الديبلوماسية المغربية، والأكيد أن طاقم السفينة كان فرنسيا، ولم يكن ممكنا وجود أطر مغربية ضمنه، بسبب إغفال المغاربة علوم البحرية التي بلغت أوجها زمن الموحدين الذي سيطروا، زمن عبد المومن، على قسم كبير من حوض البحر المتوسط. وتقلص الأسطول المغربي بشكل كبير في فترة سياسة الاحتراز التي نهجها المولى سليمان.

وبعبارة موجزة لخص الصفار افتقار المغرب للعلوم البحرية قائلا:"... وقد كان بعث لنا من نحن متوجهون إليه مركبا عظيما من مراكب النار المعروف بالبابور."ويبدو أن أسماء السفن المتعددة التي سادت في أدبيات المغرب الوسيطزالت من قاموس التداول وأرخت لحجم التأخر في مجال الملاحة البحرية؛

وهو الجانب الذي أدرك فيه اليابانيون أهمية علوم السفانة وضرورتها وخاصة بعد بروز التهديدات الغربية لسواحل النيبون إثر حملة بيري وما أفرزته من اتفاقات غير متكافئة.

نهج الصفار في تدوين متن رحلته أسلوب الرحالة المسلمين من قبل، حيث ذكر وفصل في الإطار الجغرافي المجالي، وأبرز عادات السكان وظروف معيشتهم مركزا على المخالف للعوائد المغربية. وباعتباره عضوا في وفد دبلومسي، تلقى الصفار دعوات متعددة للحضور في حفلات ومناسبات مختلفة وفي ذلك يقول:

"استدعانا السلطان لليلة الرقص يعملها كل عام في داره في ذلك الوقت؛ فذهبنا إليه؛ فإذا تلك القصور كلها قد امتلأت ببنات الروم البارعات في الحسن والجمال، متجردات الأجياد والنحور...وبعد اجتماع الناس تكلمت الموسيقى وأخذوا في الرقص رجالا ونساء، فيأخذ الرجل بيد المرأة ويجعلان يرقصان رقصا عجيبا ويمسكها من أيديها وهو يرقص معها...وتارة يمسك رجلان امرأة يرقصان معها وليس ذالك عندهم عيبا ولا مخلا بالمروءة..."[40] لم يكتف الصفار بوصف مشهد الاحتفال بل قيمه وحكم عليه من خلال المرجعية الفكرية التي ظل يحملها من ثنايا متن الرحلة، فتعجب من رقص الرجل والمرأة، واعتبر ذلك، ضمنيا ،عيبا وإخلالا بالمروءة.

ومن جهته أورد فوكوزاوا في متن رحلته قائلا: "ذات مساء قال مضيفنا إن بعض السيدات والرجال المهذبين يقيمون حفلا راقصا وإنهم سيسعدهم حضورنا، فمضينا إلى هناك. ولضيقنا لم نستطع فهم ما يقومون به، فقد بدا أن السيدات والرجال المهذبين يتقافزون معا في أرجاء القاعة، وبقدر ما كان الأمر ظريفا، فقد عرفنا أنه سيكون من الوقاحة أن نضحك، فتحكمنا فيما يرتسم على ملامحنا بصعوبة مع استمرار الرقص. ولم تكن هذه إلا أمثلة قليلة على حيرتنا إزاء العادات الغربية للمجتمع الأمريكي."[41]

وإذا كانت حالة الدهشة والاستغراب مشتركة بين الرحالتين، فإن قواعد الحكم على هذا السلوك تباينت بين الطرفين؛ فالصفار حكم على سلوك الآخر من داخل منظومة قواعد السلوك الإسلامي التي تحظر المخالطة بالشكل الذي تم ذكره سالفا. ولذا كان طبيعيا أن يحكم الرحالة المغربي على ذلك بالعيب و الإخلال بالمروءة. في حين لم تكن حيرة اليابانيين نابعة من أسس مذهبية أو دينية، وإنما تأسست على قواعد المغايرةبين نمط العيش والسلوك في كل من اليابان وأمريكا، ومن هذه الزاوية يمكن فهم العبارات التي وظفها يوكيتشي وهي تصف حركة الرقص الأمريكي بالتقافز التي استدعت الضحك وأنتجت الحيرة إزاء العادات الغربية بسبب غياب مرجعية فكرية تؤسس لمنطق الاختلاف.

فرضت المستجدات التحديثية وغرائب الاختراعات على الصفار ضرورة وأهمية إثارة السؤال لمعرفة آليات اشتغالها. ويبدو أنصاحب الرحلة كان كثير الاستفهام، فجاء متن رحلته مليئا بالمعلومات الدقيقة والمرتبة بسبب الأجوبة الموضوعية التي قدمها له التقنيون ورجال السياسة الفرنسيين. وعلى امتداد متنالرحلة لم يكن الصفار يورد صيغة سؤاله، بل كان يستبطن ذلك من خلال تفصيله في وصف المسألة التي أثارت انتباهه. ومن ذلك يقول:"ومن أغرب ما وجدنا عندهم فيه أن كانوا يحلون ماء البحر حتى يصير عذبا يشرب... فسألنا عن ذلك رئيسه، فأخبرنا بمضمنه..."(42)

لم يكن يوكيتشي، أثناء زيارته لأوربا سنة 1862م، منجذبا نحو المعلومات المتعلقة بالعلوم والهندسة والكهرباء.. وعبر عن ذلك قائلا: ".. ولذا فإن اهتمامي الرئيس في أوربا انصب على أمور أكثر إثارة للاهتمام بصورة فورية.(و) على سبيل المثال لدى مشاهدتي لمستشفى أردت أن أعرف كيف يدار ومن الذي يدفع النفقات الجارية. ولدى زيارتي مصرفا، رغبت في معرفة كيف تودع النقود وكيف تدفع؛ ومن خلال استفسارات مباشرة مماثلة أحرزت بعض المعرفة بالنظام البريدي

والتجنيد الذي كان معمولا به آنذاك في فرنسا."[43]

أثار انتباه الصفار، أثناء وجوده بفرنسا، نمط التعليم وطبيعة المؤسسات التربوية، ووقف مليا وبنبرة يكتنفها الإعجاب أمام "مدرسة ... يتعلم فيها الحساب والهندسة ، والفلسفة واللسان وعلم الفزيك والكيمياء والطبيعيات وكيفية التصوير والتشريح.."[44] وكان بإمكانه وبإمكان غيره من النخب المغربيةالاستفادة من هذهالملاحظات هذه لو امتلك مثل يوكيتشي منبرا تعليميا يترجم من خلاله مشاهداته العيانية، ويرفع، مع غيره، من قيمة المدرسة المغربية التي لم يكن لها وجود فعلي يناسب حجم التحديات الخارجية.

وإذا كان حديث الصفار عن التعليم ضئيلا فإن سيرة فوكوزاوا يغلب عليها الحديث عن موضوع التربية وعلاقته بالأحداث السياسية والاجتماعية التي كان يمر بها اليابان منذ نهاية عهد التوكوجاوا إلى بداية عهد الميجي.

يقول يوكيتشي: "كنت في رحلتي الثانية قد تلقيت مخصصا أكبر بكثير من نظيره في الرحلة الأولى، ولما كانت الحكومة قد تكلفت بكل نفقاتي، فقد كان بمقدوري شراء عدد كبير من الكتب، وابتعت العديد من القواميس من مختلف الأنواع وكتبا في الجغرافيا والتاريخ والقانون والاقتصاد والرياضيات وكل الأنواع التي استطعت الحصول عليها."[45] وفي مقابل ذلك لم يجلب الصفار معه كتابا من كتب العلم التي أوردها يوكيتشي بسبب غياب الإطار المؤسساتي الذي يمكّن من توظيفها في ساحة المعركة الثقافية والعلمية. واكتفى مقابل ذلك بالتنبيه والإشارة والتلميح لعناصر القوة الفرنسية.

وتابع فوكوزاوا قائلا: "والآن تمكنت، في ظل وجود مكتبة كبيرة، من أن أدع كل طالب من طلابي يستخدم الكتب الأصلية في الدراسة...كان هذا الاستخدام في مدرستي للكتب المقررة الأمريكية السبب في أن يتم، على امتداد البلاد، تبني الكتب الأمريكية في السنوات العشر المقبلة...وهكذا كان طبيعيا أن

تصبح تلك الكتب التي اخترتها الأثيرة على امتداد البلاد."[46]

تبوأ تعليم المرأة مكانة متميزة في رؤية يوكيتشي الإصلاحية؛ وحمل فوكوزاوا بشدة على التعليم الذي أخذ به حكام التوكوجاوا، حيث يقول: "...إن التعليم الكونفوشيوسي التقليدي المسمى بتربية البنات لم يعد له ما يبرره لأنه يفرض الحظر على النساء؛ فهو ليس سوى فلسفة للظلم والاستبداد..."[47]

أدرك يوكيتشي العلاقة الوطيدة بين طبيعة النظام السياسي/الإداري القائم على الاستبداد وحظر تعليم المرأة. وأكد في مجمل كتاباته على ضرورة تحرير الفرد الياباني من القيود التي حدت، في نظره، من إمكانية الانطلاق التنموي والحضاري؛ وهو إدراك نما وترعرع إثر الاطلاع على تجارب الغرب الفلسفية والاجتماعية والتنظيمية.

وقد واجه العديد من الصعوبات بسبب التقاليد التي كانت تقيد إمكانات وفرص تعليم النساء؛ "وعندما انحسر الإقبال على مدرسة البنات الخاصة اضطر فوكوزاوا أن يعلم بناته في البيت على يد معلمين خصوصيين."[48]

لم يكن منتظرا من الصفار أن يتحدث عن موضوع تعليم المرأة بالمغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ فلم تسمح البنية الذهنية والمجتمعية بتقبل مقولات تأخر ظهورها إلى بداية القرن العشرين مع محمد الحجوي.

ومع ذلك ورد موضوع المرأة في رحلة الصفار من خلال إشاراته المتعددة إلى نساء فرنسا؛ ومنها حديثه عما سماه بالأوكنضة، وقال عنها: "وفي تلك الدار خدمة كثيرون رجالا ونساء."[49]

وفي وصفه لمدينة باريس يذكر قائلا:" وبهذه المدينة محال يتماشى الناس فيها هي متنزهاتهم. ونزهتهم هي أن يأخذ الرجل بيد صاحبه أو صاحبته."[50]

ومما أثار الصفار ما شاهده وقال عنه: "وكان عندهم هناك حمار من حمرنا زعموا أنه خنثى، فسألناهم الاطلاع عليه، فاعتلوا بحضور النساء."[51] وهي إشارة

تدل على بعض أوجه الاستغراب التي ظل الصفار يحملها معه من ثنايا متن الرحلة، واصفا على وجه الحقيقة غياب هذه المشاهدات والملاحظات بالديار المغربية.

وبجرأة ملفتة تدل على الإعجاب والقَبول، أورد الصفار، في سياق وصفه للعروض المسرحية، قائلا: " وهذه التياترو(المسرح) ليست مجمعا للحرافيش والأوباش، بل يحضرها أكابرهم وأهل المروءة منهم، ويحضرها الرجل وزوجته وبناته."(52) ويذهب أبعد من ذلك عندما يقول: " ويجعله السلطان في داره، وله في داره محل معد لها، ويجلس هو وأولاده ونساؤه ونساء أولاده وجميع وزارئه وخواصه."(53)

لم يكتف الصفار بوصف التياترو، وما يحدث فيه من لعب وفرجة يشاهدهما عقلاء القوم وعليتهم، بل تدخل بشكل ملفت وفريد، ومنح ذلك المشروعية الفقهية الإسلامية، قائلا:

"وسئل الشعبي هل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلميضحكون؟ قال نعم والإيمان في قلوبهم مثل الجبال الرواسي."(54)

وأورد مجموعة أخرى من الأحداث والسيَر، حاول من خلالها القول بأن ما شاهده من فرجة ولهو لا يتعارض مع روح الإسلام وتعاليمه الأخلاقية.

ولاشك أنالصفار، بذلك، حمل في أناه الداخلية ازدواجية واضحة تشكلت من نقيضين متباعدين، تمثل أساسه الأول في ثقافة الرجل الداخلية الإسلامية وإدراكه لدرجة التأخر في قضايا اعتبرها حيوية بعد هزيمة إيسلي؛ أما أساسه الثاني فتجلى في مشاهداته لمظاهر الحضارة الغربية دون إدراك لأسسها الفلسفية والفكرية، مما دفعه إلى منحها غطاء وتبريرا من ثقافة مغايرة في منطلقاتها وأهدافها(الثقافة الإسلامية) وهو ما دل على انقسام في الذهنية المنتجة للخبر التاريخي.

لم يكن السياق، الذي تمت من خلاله هذه البعثة، عاديا؛ فقد شهدت الأوضاع السياسية تطورات متلاحقة، ومن أبرزها انتشار موجة العداء الشديد

للأجانب في اليابان، ورفع شعار "اطردوا الأجانب". وأورد فوكوزاوا واقعة عادية، لكنها تحمل العديد من الرموز والدلالات، قال فيها: "كنت قد أدركت قبل وقت طويل من إبحارنا في الرحلة الأمريكية، أن هناك مؤشرات لبعض الاضطراب. وقد ظهرت صحة تقديري.. فقد ابتاع القبطان كيمورا مظلة كشيء طريف وجديد من نوعه... وتجمع ضباط السفينة لإلقاء نظرة عليها، وراحوا يناقشون ما الذي يمكن أن تكون عليه النتيجة لو أن القبطان حمل هذا الشيء الغريب في شوراع يدو لدى العودة إلى اليابان.

قال أحدهم "لا شك في الأمر، فسوف يقوم أحد الرونين(*) بتقطيع القبطان إربا قبل أن يستطيع قطع المسافة بين داره في سينسينزا وبين نيهومباشي". وهكذا خلصنا إلى أن الشيء الوحيد الذي يمكن للقبطان القيام به هو فتحها والتطلع إليها في داره. تلك كانت طبيعة العصر، فأي شخص كان يظهر النية أو بالفعل أي تعاطف مع السماح للأجانب بدخول اليابان بل حقا أي شخص له أي اهتمام بالشؤون الأجنبية كان عرضة لأن ينقض عليه الرونين الذين لا يحجمون عن شيء[55].

أبان بعض اليابانيين، عن درجة عالية في ممارسة العنف تجاه مظاهر التحديث الغربيالوافدة، تشبه في بعض الأحيان ما عرفه المغرب في فترات عدة من رفض المنتوج الغربي، والحذر في التعامل مع غير المسلمين. وحتى في فترة مايسمى بعهد بالانفتاح لاحظ العلامة أحمد الورززاي على السلطان محمد بن عبد الله، قائلا: "لا يحل لك من الله أن تسكن النصارى في مدائن المسلمين ويرفعون فوق ديارهم العلامات وفيهن التصاوير"[56]. وتعددت التنبيهات التي تؤسس لاختيارات الزهد في التعامل التجاري مع النصارى.

تحكمت المقاصد الشرعية في صياغة هذا التنبيه الذي كان يروم حماية الذات المغربية من الاختراق، في زمن بذلت فيه القوى الغربية جهدها لاستثمار الفرص المتاحة لتركيز وجودها وحماية مصالحها بالمغرب. لكن ألم تؤسس هذه التنبيهات

لحالات الانكفاء والانغلاق، بل والتراجع أمام المد الغربي الجارف، الذي استمر في اقتطاع الجيوب، والتأسيس لإستراتيجية الحرب الشاملة على كافة المستويات؟

وفي الوقت الذي استمرت فيه لحظات الانعزال وعدم الالتفات إلى مقدمات القوة الغربية، تنبه اليابانيون لخطورة اللحظة التاريخية، فسرعان ما انتقلوا من لحظة الدهشة والانبهار والرفض والانكفاء إلى طور تأسيس معالم قوة جديدة لمجتمع النيبون.

وضعت بعثة 1860م اليابانيين أمام حقيقة القوة الأمريكية والأسباب التي مكنتها من الانتصار ومن إرغام اليابانيين على إعادة هندسة الفضاء الداخلي، واتخاذ الوسائل المناسبة للوصول إلى مصاف القوى الغربية.

من جانبه، نجح يوكيتشي في قراءة تجربة الغرب التحديثية مستفيدا في ذلكمن إلمامه الواسع باللغات الأجنبية وقراءته لأمهات الكتابات الاجتماعية والتربوية والفلسفية الغربية؛ وتمكن عن طريق رحلاته العلمية من معاينة دقيقة للظاهرة الغربية؛ كما جعل من ذاته ومدرسته/جامعته، منطلقا لقراءة أهم الأحداث التي مر بها اليابان.

حصل التناغم والتفاعل بين مشاهدات الرحلة في الخارج وعملية البناء في الداخل الياباني، وطرأت القطيعة بين تجليات الفكر والممارسة الفاعلة في الحالة المغربية. وأعتقد بأن المدرسة أدت دورا محوريا وفاصلا بين الرجلين؛ فقد تمكن يوكيتشي من ترجمة معايناته وتنظيراته من خلال مؤسسة كيو، التي تعد اليوم إحدى القلاع العلمية اليابانية المتخصصة في تكوين الأطر العليا للدولة، ولم يقدر لتنبيهات الصفار أن تتفاعل مع البيئة الثقافية المغربية بسبب غياب مؤسسات تعليمية، ومن ورائها إرادة سياسية واجتماعية تحول الملاحظات والتنبيهات من دائرة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل.



هوامش

1 ـ سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995، ص. 49.

* التوكوجاوا، هو اسم الأسرة التي حكمت اليابان منذ مطلع القرن السابع عشر حتى عام 1868، وقد نهجت سياسة العزلة الطوعية وساهمت في تحقيق السلام الطويل الذي حقق الأمن الداخلي للبلاد، و في ترسيخ علاقات الإنتاج الفيودالي. وتعرضت لتحديات خارجية صعبة سنة 1853م عندما دخلت السفن الأمريكية السواحل اليابانية، وفرضت عليها الخروج من دائرة العزلة.

* عهد الميجي، يعني الحكم المستنير، وتطلق على النظام الجديد وعلى الفترة التاريخية التي تولى خلالها الإمبراطور ميتسو هيتو السلطة السياسية ما بين 1868ـ 1912م، وخلالها حدثت المقدمات الأساسية الأولى للانقلاب العام الذي شهدته اليابان في مختلف المجالات.

2 ـ محمد المنصور، **النخبة المغربية والحضارة الأوربية في القرن التاسع عشر**، مجلة أمل، العدد: الرابع، السنة: الثانية، 1993م، ص. 60

3 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا 1845ـ1846م**، دراسة وتحقيق: سوزان ميلار، عرب الدراسة وشارك في التحقيق: خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب بالرباط مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995م، ص. 225.

4 ـ عبد النبي ذاكر، **الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوربية إلى المغرب**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، منشورات كوثر، الدار البيضاء 1997م، ص. 44.

* يعني بالقمرة الكبيرة مجلس النبلاء، Chambre de Paris والقمرة الصغيرة مجلس الشعب Chambre des deputes. ويبرز من ثنايا رحلة الصفار وغيره، مشكل ترجمة مصطلحات سياسية وعلمية وثقافية. وكان يحتفظ أحيانا بنطقها الأصلي كالتياترو، والكوازيط..

5 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا** 1845ـ1846، مصدر سابق...، ص. 213ـ 214.

6 ـ إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي، **تحفة الملك العزيز**، طباعة حجرية ، بدون تاريخ ولا دار نشر، الخزانة الملكية، الرباط 1232، ص. 60.

7 ـ نفسه، ص. 62.

8 ـ محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية سنة 1276هـ/ 1860م**، حققه وعلق عليه محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس 1387هـ/1967م، ويقول في بداية متن رحلته:

"... اقتضى نظره السديد (المولى محمد بن عبد الرحمن) ... أن يوجه رسولا... إلى جنسي

الفرنسيس والنكليز واختار لذلك طائفتين، طائفة وجهها إلى بريز، وطائفة إلى اللندريز فكان من قدر الله أن اختارتني الفرقة الذاهبة إلى اللندريز ..." ص. 1.

9 ـ نفسه، ص. 19.

10 ـ نفسه، ص. 28.

11 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار 1845 -1846**. مصدر سابق، ص. 185.

12 ـ نفسه، ص. 185.

* فوكوزاوا يوكيتشي(1835 ـ1901) مفكر وتربوي ياباني عايش فترة الانتقال الصعبة التي شهدها اليابان في أواخر عهد التوكوجاوا وبداية عهد الميجي، قام برحلتين إلى الولايات المتحدة 1860ـ1867 وإلى أوربا 1862، وزار فرنسا وجمعته علاقات وطيدة ببعض النخب الفرنسية، مجد النظام الليبرالي وعرّف اليابانيين ، عبر مؤسسة كيو، بخصوصياته وأهميته وفي مقابل ذلك حمل بشدة على بقايا التعليم الصيني؛ وتكريما لجهوده العلمية والتربوية وضعت صورته على ورقة الين من فئة 10.000ين.

* الكومودور بيري: Matthew Calbraith Perry ازداد 10أبريل 1794، وتوفي 4 مارس 1858، وهو الكومودور البحري الذيضغط على اليابان من أجل انفتاحها على التجارة الأمريكية، وذلك بتوقيع اتفاقية كاناغاوا Kanagawa سنة 1854م.

13 - Pierre Renouvin, La Question de l'extrême orient (1840 -1949) Librairie Hachette, Paris 1946, p. 49.

* Adam Erikovich Laxman، عقيد في البحرية الروسية،ازداد سنة 1766م، أرسلته الإمبراطورة كاترين الثانية، سنة 1792م، لإقامة علاقات دبلوماسية مع اليابان، إلا أنه فشل في تحقيق مهمته.

* Nemuro، مقاطعة يابانية قديمة، توجد اليومشرق جزيرة هوكايدو. يبلغ عدد سكانها اليوم 40.000 نسمة، ومثلت محطة للصيد البحري منذ عهد الميجي، بتصرف عن:

* الباكوفو، أو الشوجونات: أيمقر الحكومة. العسكرية منذ نهاية القرن 12م إلى ، وقد عرف اليابان ثلاثة أنواع من الباكوفو:

1333 ـ 1192 bakufu de Kamakura (باكوفو كاماكورا)

1573 ـ1338 bakufu de Muromachi (باكوفوميروماشي)

(1603ـ 1867م)، باكوفو الإيدو وتشكل هذا الجهاز الإداري من اختصاصات متعددة.Le bakufu d'Edo

14 - René Grousset et Emile Leonard, Le Japon, Editions Gallimard 1985, p. 1544.

15 - Pierre Renouvin La Question..., op.cit..., p. 50.

* إيبوشي: (1793 ـ1853م)، لم يكن ينتظر قدوم الأمريكين بقوة السلاح ومحاولة فرضهم اتفاقيات على حكومة الباكوفو، وأصابه مرض شديد توفي على إثره في 27 يوليوز 1853.

16 ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الخامس من المجلد الأول، مرجع سابق...، ص. 166.

*: Shogun، يعني في اللغة اليابانية العام وهو كبير النبلاء العسكريين، اغتصب السلطة من الإمبراطور، وأصبح يحتل منصب حاكم اليابان العام قبل عهد الميجي، وأصبحت أسرته تتوارث هذا المنصب طيلة عهد التوكوجاوا، وهو اللقب الذي كان يطلق على الحاكم العسكري لليابان منذ 1192 م وحتى نهاية فترة إيدو (1868 م).

17 ـ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الخامس من المجلد الأول، مرجع سابق...، ص.ص. 166 ـ167.

18 ـ إسماعيل أحمد ياغي، **تاريخ شرق آسيا الحديث**، مرجع سابق...، ص. 134ـ 135.

19 ـ HsuChiehLin. ***THE ALLDIRECTION DIPLOMACY IN JAPAN***.Department of political science.Fo Guang university.

www.fgu.edu.tw/~academic/up1/malayconference1/paperscollection.files/conferefncepapers/hsu.pdf,page:1

* BanshoShirabesho:مؤسسة تربوية يابانية تأسست سنة 1857م وتخصصت في ترجمة ودراسة الكتب الغربية، وقد أخذت أسماء متعددة بعد ذلك ومنها Yōsho shirabesho سنة 1862م و Kaiseijo سنة 1863م، وشكلت فيما بعد أحد روافد جامعة طوكيو.

20 ـ Ibid.

* النينجاتسو Ninjutsu، ومنه اشتق إسم النينجا أوالشينوبي، والتي تعني حرفيًا المتخفّي أو المتحمّل للمصاعب، وهم أشخاص كانوا يكلفون بعمليات الاغتيالات والتجسس.

21 ـ Chushichi Tsuzuki ,The Pursuit of Power in Modern Japan, 18251995, ***Oxford University Press***. 2000. P. 44.

22 ـ ناجاي ميتشيو، ميجول أورشيا، **نهضة اليابان**، ترجمة نديم عبده وفواز حوزي، مركز بحوث التجربة الإنمائية اليابانية، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 1993، ص. 298ـ 299.

http://en.wikipedia.org/wiki/Japanese_Embassy_to_the_United_States_% 281860% 2923

24 Yukiko Fukasaku Technology and Industrial Development in PreWar Japan. ***Rutledge***, Publié 1992. p. 45.

25 _ Shunsaku Nishikawa. Fukuzawa Yukichi. Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée. op.cit.p. 505

26 _ Nobuta k a MIURA , LA TRADUCTION, FACTEUR CLEF DE LA MODERNISATION : LE CAS DU JAPON DE MEIJI.

http://www.ulaval.ca/afi/colloques/colloque2006/actes2006/PDF/III3%20Nobutaka%20MIURA.pdf.page:7

27 _ Dallas Finn. Guests of nation. The Japanese delegation to the Buchanan white house.

http://www.whitehousehistory.org/08/subs/08_b12.html

28 _ Kevin Ray Bishop.japan's early missions to the west:a comparatison of the 1860 Man'en and 1872 Iwakura embassies.Overton, Nevada. 2001, p. 15.

29 _ Ibid. p.15.

30 ـ فوكوزاوا يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا**، ترجمة كامل يوسف حسين، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001، ص. 205.

31 ـ نفسه، ص. 226.

32 ـ نفسه، ص. 243.

33 ـ عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1984، ص. 99.

34 - Pierre Lavell, La pensée politique du Japon contemporain (1868-1989) Que saisje? P.U.F, 1er édition, 1990, p. 20.

35 ـ عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**...، مرجع سابق، ص. 105.

36 ـ فوكوزاوا يوكيتشي، مصدر سابق، ص. 139

37 ـ نفسه، ص. 140.

38 ـ نفسه، ص. 140.

39 نفسه، ص. 145.

40 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا** مصدر سابق، ص. 190.

41 ـ فوكوزاوا يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا**، مصدر سابق، ص. 149.

42 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا...**، مصدر سابق، ص. 135.

43 ـ فوكوزاوا يوكيتشي، مصدر سابق، ص. 171

44 ـ محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا...**، مصدر سابق، ص. 214.

45 ـ فوكوزاوا يوكيتشي ، **سيرة فوكوزازا يوكيتشي**، مصدر سابق، ص. 238.

46 ـ فوكوزاوا ، مصدر سابق، ص.ص. 238ـ 239.

47 ـ رؤوف عباس، **دراسة مقارنة في فكر رفاعة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق...، ص. 121

48 ـ نفسه، ص. 127

49 ـ محمد الصفار، مصدر سابق، 107.

50 ـ محمد الصفار، مصدر سابق، ص. 149.

51 ـ نفسه، ص. 152.

52 ـ نفسه، ص. 159.

53 ـ نفسه، ص. 159.

54 ـ نفسه، ص. 159ـ 160.

* الرونين: Ronin: وتعني الكلمة الرجل التائه، وهو الساموراي، الذي تخلى عن سيده. وقد تطورت أعدادهم خلال فترة الإيدو 1600ـ 1686م، بسبب الإجراءات الصارمة التي اتخذها الشوجون، ومنها عدم السماح لهم بتغيير السيد، ومنع زواجهم من غير المقاطعات التي ينتمون إليها.

55 ـ فوكوزاوا يوكيتشي، مصدر سابق، ص. 157ـ 158.

56 ـ محمد الضعيف الرباطي، **تاريخ الضعيف**، تحقيق وتعليق وتقديم الأستاذ احمد العماري، دار المأثورات، الطبعة الاولى، 1986، ص. 172.




تراث وآثار مغربية

المواسم بين الفلكلور والتاريخ في إقليم أزيلال

محمد حقي *

يقال إن "الموسم احتفال على شرف ضريح ولي الدوار أو القبيلة"[1]، ويمكن توسيع التعريف واعتبار الموسم (المعروف كما ينعت في البادية) احتفالا سنويا لجماعة قروية بمناسبة فلاحية أو دينية بحضور قبر ولي أو بدونه. وإذا كانت أرض المغرب ـ كما يقال ـ تنبت بالأولياء فالأمر ينطبق أيضا على المواسم التي ترتبط بهم، إذ تعج بها مناطقه في مختلف أوقات السنة وخاصة في فصلي الربيع والصيف. ولا يشذ إقليم أزيلال عن القاعدة إذ يشهد سنويا عددا كبيرا من المواسم، بل أكثر من ذلك استعادت بعض من تلك التي أهملت وكادت تنسى حياتها بفعل التوجه الاقتصادي والسياسي للبلد. وينطلق اهتمامنا بالموضوع من رغبة قوية في فهم هذه الظاهرة كجزء من التراث الثقافي للمغرب من خلال الوقوف على وجهيها التاريخي والفلكلوري[2]. وسنعمل على جرد أهم المواسم في النطقة وعرض أهم

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، بني ملال.

المظاهر الاحتفالية التي تعرفها ثم الغوص عميقا للبحث عن أصول مجموعة من السلوكات التي تتضمنها. وبالرغم من طرحنا ورغبتنا الشديدة في السير بعيدا، فإن ضعف المادة الإخبارية وقلة الاهتمام بالموضوع من قبل الباحثين تكبل أيدينا وتجعلنا عاجزين عن تحقيق جزء كبير من طموحاتنا. ومع ذلك فلم نفقد العزيمة وعوضنا بعض النقص بالرواية الشفوية والمقابلات مع أبناء الجهة والأعمال النادرة المنجزة حول الموضوع لنرسم صورة تقريبية عن الظاهرة تساعد على فهمها وتثير اهتمام الباحثين وتحرك هممهم لدراستها. وسنقسم الموضوع إلى نقطتين:

- الموسم في الفلكلور: المظاهر الاحتفالية.
- الموسم في التاريخ: البقايا القديمة في الاحتفالات.

1 ـ الموسم في الفلكلور:

1 ـ 1 ـ المصادر:

بالرغم من كون الموضوع مغريا بمضمونه، فإن الإقبال عليه من قبل الباحثين يكاد ينعدم، بحيث يجد من يقدم على دراسته نفسه في شبه فراغ. فجل المادة حول المواسم ما تزال مجهولة وغير مجموعة، وحتى لائحة أسماء المواسم بالإقليم؛ وهي الجزء الأبسط في العملية، لم تضبط بعد، ونفس الشيء بالنسبة لمظاهر الاحتفالات دون طمع في الحديث عن قراءتها وتأويلها. وفي محاولة للتغلب على المشكل تم اللجوء إلى الرواية الشفوية والمقابلات مع أبناء المنطقة وبعض الأعمال المنجزة وعلى رأسها بعض الأبحاث التي أنجزتها مندوبية وزارة الثقافة ببني ملال التي دأبت؛ خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، على إنجاز استمارات حول المواسم التي تعقد وتنظم، لكن؛ وللأسف، ضاعت هذه الأعمال ولم ندرك منها إلا بحثا حول "موسم سيدي عبد الله بأفورار" واستمارة حول "موسم سيدي إبراهيم الطيبي" بتاكزيرت، وأخبرتنا الموظفة المسؤولة أن من يهتمون بالموضوع؛ طلبة وغيرهم،

يستعيرونها ولا يعيدونها بعد ذلك. ولا أنسى أن أذكر ما قدمه كتاب "قبيلة أيت عتاب" لعيسى العربي من معلومات حول مواسم هذه القبيلة. ويضاف إلى كل هذا بحوث طلبة الإجازة الذين جمعوا أخبارا من الرواية الشفوية حول بعض المواسم وقاموا بزيارات ميدانية مكنتهم من جمع مادة مهمة ومفيدة. وأذكر في الأخير أن مندوبية السياحة بالإقليم نشرت لائحة بأهم المواسم السنوية. وكما يلاحظ فالذي يتوفر من مادة قليل وما جمع منها غيض من فيض مما يبين حجم المسؤولية الملقاة على عاتق المهتمين، وأكثر من هذا فالذي جمع يهم أساسا الدير الجبلي والمناطق القريبة منه بينما ظلت أعماق الإقليم الجبلية مهملة تماما.

1 ـ 2 ـ جدول أهم المواسم بالجهة:

يلاحظ أن الجدول يتضمن خمسة أصناف من المواسم:

- مواسم الربيع
- مواسم الصيف
- مواسم الخريف
- موسم المولد النبوي
- مواسم يهودية

وسنهتم بالأصناف الأربعة الأولى بينما لن نتحدث عن الموسمين اليهوديين اللذين يرد ذكرهما رغبة في الإخبار عن وجودهما واستمرارهما في الانعقاد.

الصنف		الرقم	الاسم	التوقيت	المكان	الإقليم
المواسم الفلاحية	مواسم الربيع	1	سيدي عيسى	الأربعاء 2 من مارس الفلاحي	أيت عتاب أبادو	أزيلال
		2	سيدي يورجا	بداية الربيع	ج.ق.أيت مازيغ	..
		3	سيدي أحمد أوموحا	شهر مارس	ج.ق. تيلوكيت	..
		4	مولاي يعقوب	مارس 24	ج.ق. تباروشت	..
		5	معروف إحنصالن	مارس و1 15 أبريل	ج.ق. أيت محمد	..
		6	إنداغرن	مارس 22	ج.ق. تيموليلت	..
		7	سيدي عبد الرحمن	شهر مارس	ج.ق. أيت وردة	..
		8	أيت أناريال	شهر مارس	ج.ق. تيموليلت	..
		9	سيدي لحسن أوحساين	أول جمعة من أبريل الفلاحي	دوار أيت إغرم بايت عتاب	..
		10	أغانان	أبريل 26	ج.ق. أيت محمد	..
		11	سيدي وزكان	أبريل الفلاحي	دوارأمازير بأيت عتاب	..
		12	مولاي عبد القادر	و19 و20 18 ماي	ج.ق.تيلوكيت	..
	مواسم الصيف	13	العسل	النصف الثاني من يوليوز	ج.ق. تانانت	..
		14	أيت علي	الجمعة1 من غشت	ج.ق. تيفني	..
		15	تزكي	الجمعة 2 من غشت	..	..
		16	أيت بوعيسة	الجمعة 3 من غشت	..	..
		17	سيدي هشام	الجمعة 4 من غشت	..	..
		18	أيت خلوف	غشت	ج.ق. تيفني	..
		19	سيدي بوعلي	غشت	ج.ق.سيدي بولخلف	..
		20	سيدي خلوف	غشت	ج.ق. أواولا	..
		21	سيدي عيسى	الجمعة 4 من غشت	ج.ق.أيت ماجدن	..
		22	سيدي محند أومحند	غشت	ج.ق.واويزغت	..

		23	سيدي علي أوحساين	2 ـ 6 شتنبر	ج.ق. إنركي	..
		24	تاكيوت	شتنبر15	دوار إمسوفة ج.ق. ايت محمد	..
		25	سيدي بولخلف	شهر شتنبر	ج.ق. سيدي بولخلف	..
		26	بوقنطار	الجمعة1 شتنبر	ج.ق. أواولا	..
	مواسم الخريف	27	عيساوة وحماتشة	نهاية شتنبر	مدينة دمنات	..
		28	سيدي عبد الله بن أحمد	النصف1 أكتوبر	ج.ق. أفورار	..
		29	سيدي يحي	النصف2 أكتوبر	ج.ق. تيموليلت	..
المواسم الدينية	مواسم المولد النبوي	30	سيدي علي بن إبراهيم	سابع المولد النبوي	دوارإكرط ج.ق. بني عياط	..
		31	سيدي الصغير المعيار	سابع وعاشر المولد النبوي	ج.ق. بزو	..
		32	سيدي مالك	..	..	..
		33	سيدي حديدو	المولد النبوي	أيت يعزم بأيت عتاب	..
		34	سيدي عيسى بن إدريس	..	أيت عتاب أبادو	..
		35	مولاي بوعنان	؟	أولاد غنام بأيت عتاب	..
		36	سيدي جابر نيغوناين	؟	جبل إغوناين	..
	مواسم يهودية	37	هيلولة	14ـ17 يناير	مدينة فم الجمعة	..
		38	دافيد درعة	من 20 إلى 30 ماي	ج.ق. تيديلي فطواكة	..

المواسم في إقليم أزيلال

1ـ3ـ التسمية:

يلاحظ من خلال الجدول أن أسماء المواسم وبنسبة الثلثين هي أسماء أولياء ومتصوفة، بينما يهم الثلث المتبقي أسماء جماعات قروية وبلدان(5 ـ 6 ـ 8 ـ 10 ـ 13 ـ 16 ـ 17 ـ 19 ـ 25 ـ 26 ـ 28 ـ 29). وإذا كان بعض هؤلاء الأولياء معروفا ومشهورا كشخصيات تاريخية مثل: سيدي علي بن إبراهيم وسيدي عيسى بن إدريس، فإن أغلبهم شخصيات محلية ومجهولة، وحتى تضفي الرواية الشفوية نوعا من الواقعية على وجودهم تتذرع بأنهم غرباء دخلوا البلد وماتوا به ثم دفنوا هناك. ويعطي سيدي عبد الله بن أحمد بأفورار(رقم 30) أحسن مثال حيث لا يعرف السكان عنه شيئا وحتى ضريحه لم يبن إلا في الفترة الاستعمارية على يد أحد المعمرين، كما أنه لم يترك حفدة لذلك لا نجد من يدعي الانتساب إليه أو حق الاستفادة مما يقدم لضريحه من هدايا[3]، وكذلك سيدي جابر نيغوناين (39) بجبل إيغوناين الذي لا يتوفر على ضريح. وهذا يبين الطابع الأسطوري لبعض هذه الشخصيات. وعملية ربط هذه الاحتفالات بالأولياء معروفة عند كثير من الشعوب فمثلا أطلق المسيحيون أسماء قديسين على كثير من احتفالات الوثنيين[4]. وفي هذا السلوك استفادة متبادلة بين الطرفين، فالجماعة القروية تحصل على الشرعية الإسلامية لأساطيرها وممارساتها واحتفالاتها كما تحصل على زمان تاريخي مرتبط بحياة الولي مما يضمن الواقعية والتجدد لأساطيرها المحلية[5]، أما بالنسبة للمتصوف ممثل الإسلام فينجح في إضفاء الطابع الإسلامي على الممارسات الوثنية معتقدا أنه احتواها بذلك ومكتفيا بهذا التنازل القليل الذي لا يحمل من الإسلام إلا الاسم كما سنبين أسفله. ولا ندري من سعى أولا إلى هذه التوأمة هل الجماعات أو المتصوفة أم الاثنين معا.

1ـ 4ـ المجال:

بمجرد إلقاء نظرة على المواضع التي يحتفل فيها بالمواسم نكتشف بسهولة أنها المناطق الجبلية والدير، وهذه هي المناطق الأقدم تعميرا في الإقليم لتوفرها على عناصر الحياة الضرورية وخاصة الماء والأمن، وهي أكثر من هذا مناطق قروية مكونة من دواوير وقرى. وهذا ليس بالأمر الغريب إذ إن الفلاحين ـ كما يقول أحمد مرسي ـ "أكثر قدرة من غيرهم على أن يحتفظوا لمدة أطول بالعادات والأغاني والحكايات وما إلى ذلك، وأن يتذكروا أكثر من ساكني المدن"[6]. ويمكن بناء على ذلك اعتبار المواسم ملكا لأهل القرى؛ لذلك نسميها أيضا مواسم فلاحية أو زراعية، وكذلك وجود نوع من العلاقة الطردية بين التمدن ووجود الفلكلور وخاصة المواسم.

1ـ 5ـ الزمان:

يبين الجدول أن زمان الموسم ينقسم إلى قسمين: زمن قمري يهم أساسا مواسم المولد النبوي، وزمن شمسي يخص المواسم الفلاحية وينقسم بدوره إلى قسمين واحد يتبع التحقيب اليولياني الروماني(Julien) (الفلاحي) وآخر يقوم على التحقيب الغريغوري المسيحي، والفرق بينهما اثنا عشر يوما يتقدم بها الثاني على الأول. ونلاحظ أيضا أن التحقيب الشمسي يهم ثلاثة أرباع السنة والتي توافق فصول الربيع والصيف والخريف وهي فصول النشاط الفلاحي والحياة والإنتاج، لذلك يشار إلى أن هذا التحقيب إنما حل فقط محل تحقيب عرف بالفلاحي كما سنبين أسفله. وحتى بالنسبة لمواسم التحقيب القمري وبناء على مظاهر الاحتفال المتشابهة فيرجح جدا أن تكون أصلا من النوع الأول ثم غير التاريخ لتكييفه مع المناسبة الدينية التي صارت تنسب إليها، وهذه أمور مألوفة في المغرب العربي كما يؤكد دوتي[7].

1 ـ 6 ـ مظاهر الاحتفال:

يصعب علينا في هذا العرض أن نعتمد على كل المواسم لأننا بكل بساطة لا نملك معلومات كافية عنها، لذلك سنعتمد على عينة تخص ثلاثة مواسم: سيدي عيسى بن إدريس (رقم1) بأبادو بأيت عتاب وسيدي علي بن إبراهيم (رقم 32) بإكرط ببني عياط وسيدي عبد الله بن أحمد (30) بأفورار. ولحسن حظنا فهذه العينة التي تجمعت بالصدفة تغطي تقريبا كل أصناف المواسم (الربيع ـ الصيف ـ المولد النبوي)، وبالرغم من أنها تغطي فقط القسم الشمالي من الجهة فلن يمنع ذلك اقترابنا من واقع الاحتفال. وتضم الاحتفالات العناصر التالية:

1 ـ 6 ـ 1 ـ زيارة الضريح:

تعتبر زيارة ضريح الولي عنصرا أساسيا عند الساكنة، لذلك تتم وفق طقوس تكاد تتشابه عبر المغرب من تقبيل ودعاء ولمس وصلاة وطواف وتقديم الهبات والهدايا، ويضاف إليها تجمع حفظة القرآن داخل الضريح وتلاوته بشكل جماعي مع إنشاد الأمداح النبوية والدعاء للجماعة[8].

1 ـ 6 ـ 2 ـ تقديم القربان أو الذبيحة:

القربان يكون في العادة عجلا كبيرا[9]، وتقدمه القبائل المجاورة بمساهمة الساكنة في ثمنه أو يتم الطواف على أهل السوق لجمع التبرعات لشرائه.

1 ـ 6 ـ 3 ـ حفلات الغناء والرقص:

تشارك في إقامة الموسم فرق شعبية للرقص والغناء تتشكل بالأساس من أبناء الجماعات المنظمة. وتضم أفرادا من كل الأعمار ومن الجنسين بل أكثر من هذا

يفتح المجال للزوار للمشاركة متى هزهم الشوق والهوى. ومن الفرق التي تؤثث مجال المواسم فرق الطبل والغيطة وأحيدوس وإمديازن والشيخات[10].

1 ـ 6 ـ 4 ـ الفروسية:

تحضر المواسم فرق الفرسان التي تمثل القبائل المشاركة فيه، ويزداد عددها كلما ازدادت شهرة الموسم[11]. ويلاحظ أن الاهتمام بالفروسية والولع بها خاص بالقبائل العربية، لذلك نعتقد ونرجح أن يكون حضور هذا النشاط مرتبطا باستقرارها في المنطقة واندماجها مع سكانها الأصليين، وهذا يظهر خاصية أخرى للموسم وهي التجدد والتطعيم بعناصر جديدة. ونرجح أيضا أن يكون حضور الفروسية في المواسم قد توسع في الفترة الاستعمارية بعدما فقد الفارس دوره الحربي وصار عنصرا للزينة تؤثث به المناسبات، وما يجعلنا نعتقد ذلك هو الشهادة التي تركها لنا شارل دو فوكو والتي تبين شبه غياب للخيول في المنطقة عدا عند أيت بوزيد الذين يستغلون السوق الأسبوعي يوم الأحد للتسابق والتدرب على الفروسية[12].

1 ـ 6 ـ 5 ـ الضيافة:

اعتادت القبائل أن تستضيف زوارها طيلة أيام الموسم، حيث أن أيت بوزيد مثلا يحضرون الخبز إلى ضريح سيدي عيسى بن إدريس في اليوم الأول من الموسم، في حين يعد أيت يعزم الكسكس من الشعير (التشيشة) يوم الجمعة[13]. هذا بالإضافة إلى استضافة أفراد القبيلة للزوار في بيوتهم لتناول الوجبات والإقامة.

1 ـ 6 ـ 6 ـ الاستسقاء:

تستغل الجماعات المنظمة للمواسم المناسبة للاستسقاء[14]. ويظهر أن

الظاهرة عامة وواسعة الانتشار في المغرب إذ إن محمد الكنوني المذكوري؛ في إطار انتقاده للمواسم وما يجري فيها، توقف عند هذه القضية ورفضها واعتبرها مجانبة للممارسة الشرعية لصلاة الاستسقاء[15].

1ـ 6ـ 7ـ التجارة

لم تكن المواسم تقليديا تعرف تبادلا تجاريا عدا بيع بعض المواد التي تدخل في طقوس زيارة الولي، أو تحمل شحنة بركة ينقلها الزائر إلى أسرته ومن خلفهم في قريته ولم تتح لهم فرصة الزيارة. لكنها؛ ومن خلال المعاينة، تحولت وبفعل الوظائف الجديدة التي صارت تقوم بها (مساهمة في تنمية الجماعات) إلى أسواق سنوية تختلف أهميتها حسب أهمية الموسم ومكانة المنطقة الاقتصادية ومدى انفتاحها على الخارج. وهكذا نجد كل أصناف البضائع من مواد غذائية(مصنعة وفلاحية) وتجهيز منزلي (أواني وأفرشة)، وألبسة، وألعاب، ومواد الزينة (عطور وحلي)، وأدوات فلاحية من كل الأصناف، وخدمات متنوعة مشروعة وحتى غير المشروعة (مقاهي ـ سرك ـ ألعاب الحظ ـ حلاقة...). وهذا يجعل من الموسم موردا اقتصاديا مهما للجماعة يساهم في تنميتها، مما شجع كثيرا منها على إحياء مواسم أهملت وكادت تنسى (مثلا أعيد الاحتفال بموسم تيلوكيت في أيت عباس منذ ثلاث سنوات فقط).

بعد هذا الاستعراض السريع لمظاهر الاحتفال يتبين مدى التداخل والاختلاط العجيب بين سلوكات وتصرفات من عصور مختلفة وثقافات متعددة، كما يظهر أن العنصر الإسلامي فيها؛ وحتى في المولد، ضعيف ولا يتجاوز تلاوة آيات قرآنية وأمداح نبوية، وما تبقى فهو من صميم الثقافة المحلية. وقد نستنتج من هذا فشل المتصوفة في احتواء الثقافة الوثنية وتحولهم إلى ضحايا لها وسقوطهم في حبالها، إذ استغلتهم لضمان شرعيتها واستمرارها، ولعل هذا ما يبرر الحملات الشعواء التي

يشنها علماء السنة على المواسم والتي اتخذت طابعا رسميا مع السلطان مولاي سليمان الذي أصدر مرسومه المشهور وأيده في ذلك جماعة من العلماء مثل أحمد الناصري وعبد السلام بن محمد السرغيني ومحمد كنوني المذكوري(16).

1ـ المواسم في التاريخ: البقايا القديمة.

ينصب الاهتمام في هذه النقطة على البحث عن بعض البقايا التاريخية القديمة التي احتفظت بها المواسم من فترات بعيدة تعود إلى ما قبل الإسلام.

2ـ 1ـ التحقيب:

كما سبقت الإشارة أعلاه فمواعيد المواسم تحدد وفقا للتحقيب الشمسي بصنفيه اليولياني والغريغوري، وحتى بالنسبة للمولد النبوي فيراودنا الشك بأنه كان في الأصل موسما فلاحيا ثم عدل تاريخه ليوافق المناسبة الدينية، على الأقل بالنسبة لبعض المواسم. ونلاحظ أن الاحتفالات تتم خلال شهور الربيع والصيف والخريف وهي فصول النشاط الفلاحي الأساسية، وهو ما يرى فيه كثيرون دليلا على تحقيب قديم مبني على الأنشطة الفلاحية نسي وفقدت معالمه ما عدا الاسم الذي يطلق على التحقيب اليولياني، وحصل اعتماد التحقيبين السابقين لتسهيل عمليات الحساب. وقد عرف هذا التحقيب عند شعوب متوسطية مثل الكنعانيين مزاعين ورعاة الذين يخلدون بداية الربيع باحتفالات انتقلت فيما بعد إلى اليهودية والمسيحية(17). وفي ورغلة ببلاد الزاب بالجزائر يعتمد السكان تحقيبا مرتبطا بالأرض وخصوبتها وتنظيم الأنشطة الفلاحية، ويسمى التحقيب البربري، ويقوم على تقسيم السنة إلى قسمين: قسم ميت يوافق فصل الشتاء (**تاگرست**)، وقسم حي يضم فصول الربيع (فترة الشعير/ تومزين/ أومندي) وتخلد بدايته بحفلة في الأربعاء الذي يلي الاعتدال الربيعي(18) ونهايته بحفلة تلغنجة (طواف الفتيات

بدمية وجمع هبات من السكان)، والصيف (فترة السواقي/تارغوين) وتخلد بحفلتي رش الماء المتبادل والعنصرة، وفصل الخريف (فترة التمر/ تييني) الأقصر إذ لا يغطي أكثر من شهر أو شهر ونصف وهو الأكثر تقديسا[19]. ألا يعطي هذا التحقيب صورة عما يحدث في إقليمنا؟ وإذا لاحظنا موعد موسم سيدي عيسى بن إدريس بأيت عتاب(بين 20 و27 مارس الغريغوري) نجد أنه يوافق الاحتفال بدخول الربيع في ورغلة. وهذا يجعلنا نرجح أن يكون التحقيب المعتمد في تحديد مواعيد المواسم تحقيبا فلاحيا قديما فرغ بفعل الزمان في التحقيب الشمسي بصنفيه اليولياني والغريغوري سابقا بذلك العهد الإسلامي.

2ـ 2ـ الذبيحة:

في كل مواسم العينة المعتمدة كنماذج لدراسة مظاهر الاحتفال يتم تقديم ثور قربانا، ويعامل بطريقة خاصة قبل أن يذبح على الضريح. وسنعمل على استعراض مظاهر إعداد الذبيحة في ثلاثة مواسم قبل التعليق.

في موسم سيدي علي بن إبراهيم تقدم ثلاث ذبائح يسمونها النحيرة ويعتبرونها بمثابة عقيقة للرسول (صلعم)، ويضم ثلاثة ثيران ضخمة لأولاد موسى وأولاد حسان وأهل الزاوية. ويتم الذبح وفق طقوس مضبوطة، إذ ينطلقون بالثور من المصلى، ويطاف به حول الضريح، بينما ترتفع أصوات الرجال بالصلاة على النبي والنساء بالزغاريد، ثم يعودون به إلى نقطة الانطلاق، وتتكرر العملية ثلاث مرات وبالنسبة لكل ثور قبل أن يذبح. وتقول الرواية الشفوية إن الذبائح كانت فيما مضى أكثر وأهمها ناقة أهل الشاوية[20].

وفي موسم سيدي عبد الله بن أحمد يتم شراء ثور كبير من طرف السكان، ويقاد من وسط مدينة أفورار في موكب كبير إلى باب الضريح؛ بينما يتهافت الجمهور على رؤيته ولمسه، ويطاف به ثلاث مرات حول الضريح، ويرش بماء

الورد، ثم يذبح تحت التهليل. ويترك ليقوم بعد النحر ويخترق صفوف الجمهور محدثا بعض الحوادث[21]. ويقسم اللحم على المساجد[22].

في تاكزيرت يتم شراء ثور ويذبح في طقوس دينية، ثم يتسابق الجذابون لشرب دمه[23].

يلاحظ من هذه الطقوس أنها أقرب إلى السحر منها إلى شيء شرعي، وربما يكشف هذا عن أصولها الوثنية القديمة. فذبح الثور ممارسة معروفة عند كثير من الشعوب كطقس فلاحي[24]، ووجدت عند البربر حفلة تسمى بحفلة الثور[25]، كما كان رحل الكنعانيين يذبحون خروفا تعبيرا عن عودة الحياة انطلاقا من الموت[26].

1 ـ 3 ـ حفلة الخطوبة:

يقام في مواسم سيدي عيسى بن إدريس (39) وسيدي حديدو(38) وسيدي بوعنان (40)؛ وكلها في أيت عتاب، احتفال خاص بالفتيات، حيث تجتمع البالغات منهن في أضرحة الأولياء الثلاثة رفقة جداتهن أو أمهاتهن أو إحدى النساء المسنات من الأقارب أو الجيران، ويسمح للشبان الراغبين في الزواج بالقدوم لرؤيتهن. وإذا وقع اختيار أحدهم على واحدة منهن يتصل بالمرأة المسنة ويسألها عنها، فإن أعجبه ما سمع يعرفها بنفسه ويشتري لها بعض الهدايا من تمر وحناء ومأكولات أخرى، ثم يتقدم بعد ذلك إلى ولي أمرها لخطبتها رسميا[27]. فهذا موسم خطوبة يقام بمناسبة المولد النبوي يشبه ما يقع في بعض المناطق مثل الموسم المشهور بأيت حديدو شرق الأطلس الكبير(لاحظ التقارب بين أيت حديدو وسيدي حديدو!). ولا يقتصر الأمر على شمال إفريقيا بل وجد التقليد أيضا في منطقة التراس شمال اليونان وفي بلغاريا، حيث تجتمع الفتيات اللاتي بلغن سن النضج الجنسي للرقص كمسلك للزواج، ويتنقلن بين بيوت القرية ويجمعن الهدايا، وفي النهاية يتجهن

إلى ضفة النهر ويضعن تيجانهن فوق الماء وحسب سرعة جرف التيار للتاج يتحدد ترتيب زواج الفتيات[28] . وكما يظهر فهذا تقليد فلاحي وثني عالمي الطابع أو على الأقل متوسطي.

1 ـ 4 ـ الرقص:

يشكل الرقص كما رأينا أعلاه عنصرا مهما في الاحتفالات، وسجلنا تلك المشاركة الجماعية لكل أبناء القبيلة بمختلف الأعمار ومن كلا الجنسين، بل وفتح الباب لكل الزوار الذين يجدون في أنفسهم القدرة والرغبة للانخراط فيه، حيث تبدأ الدائرة صغيرة ثم تتوسع باستمرار إلى أن تتضخم. ويرى بعض الباحثين في الرقص طقسا يثبت بالحركة والإيقاع العلاقة بالزمان الدائري، لذلك تحرص الشعوب على تعليم الشباب فن الرقص ويفعل الأكثر شبابا ما يفعله الأكثر شيخوخة للدخول رويدا رويدا في زمان الكهول[29]. فالرقص بذلك وسيلة للاندماج الاجتماعي عند الجماعات القروية.

1 ـ 5 ـ تقديس أوثان:

لن نتحدث عن عقيدة الأولياء وما تحتويه من تقرب للأضرحة وتمسح بها باستعمال وسائل عديدة ومتنوعة، ولكننا سنتقتصر على بعض الممارسات التي تحمل طابعا وثنيا خالصا.

لا يتوفر سيدي جابر نيغونا ين على ضريح، بل فقط حجر كبير يعتقد أنها نتيجة مسخ راع وأغنامه لأنه طرد ناقة أحد الأنبياء ومنعها من وضع حملها في ذلك المكان[30]، وإلى جوارها أحجار أخرى أصغر منها. ويغلف السكان الحجر الأم بمجموعة من الخيوط ويطوفون بها ويقبلونها، ويمرون عبر واحدة يخترقها ثقب فمن كان صالحا مر بسلام ومن كان فاسدا سجن في الثقب إلى أجل غير مسمى[31].

أليست هذه عبادة الصخور الوثنية؟ واضح بجلاء بعدها الوثني وكونها من المخلفات المقاومة التي لم ينجح المصلحون في تعديلها.

أظهرت العناصر المدروسة في هذا الجزء أن مواسم الجهة تحتفظ بكثير من عناصر التاريخ الموغلة في القدم، حيث تعود إلى الفترة ما قبل إسلامية وتعكس جزءا من تراث الجماعات القبلية البربرية/الأمازيغية القديم جدا.

خاتمة:

يعج إقليم أزيلال بعدد هائل من المواسم بصنفيها الفلاحي والديني، وقد نجحت عبر تطورها التاريخي في التجدد والاغتناء بعناصر جديدة ضمنت لها الحياة والاستمرار في ظل المتغيرات التاريخية الجديدة وخاصة انتشار الإسلام، وكان للجماعات القروية المحافظة أكبر الأثر في ذلك. ومن خلال دراسة مظاهرها وكذلك البقايا القديمة التي تخفيها اتضح أنها قديمة وعريقة تعود إلى فترات تاريخية مجهولة تتصل أساسا باستقرار الإنسان في هذه البلاد، ولكنها كانت تتجدد باستمرار وتغتني بعناصر دخيلة عبر مسارها التاريخي. ولم تنجح محاولات رجالات الإسلام وخاصة المتصوفة في احتوائها إلا اسميا في معظم الأحيان، لأنها هي التي احتوتهم بإعطاء الشرعية لمختلف الممارسات التي تعرفها ولم تتنازل إلا في أشياء قليلة جدا، ولذلك ظلت دائما محل انتقاد من قبل علماء الإسلام.

❒ ❒ ❒

هوامش

1 ـ DOUTTE, *Merrakech*, Paris, 1905, p.264

2 ـ أدخل مصطلح فلكلور عام 1846 على يد الإنجليزي وليام تومس ويتكون من الكلمتين: folk التي تعني شعب وكلمة lore التي تعني معرفة أو حكمة، ومجموعهما يعني معرفة أو حكمة الشعب. والمصطلح يعني الموضوع والعلم الذي يدرسه في نفس الوقت. وقد قام أحمد مرسي بوضع تعريف حاول أن يجمع فيه كل اقتراحات التعاريف المتوفرة، وجاء تعريفه كما يلي: الفلكلور هو "الفنون والمعتقدات وأنماط السلوك الجمعية التي يعبر بها الشعب عن نفسه، سواء باستخدام الكلمة أو الحركة أو الإشارة أو الإيقاع أو الخط أو اللون أو تشكيل المادة أو آلة بسيطة" ويضم الأساطير والحكايات الشعبية والنكات والأمثال والألغاز والترانيم والتعاويذ واللعنات وأساليب التحية والوداع والقسم والصيغ السحرية والتلاعب بالألفاظ والعادات الشعبية والرقص الشعبي والدراما الشعبية والتمثيل الإيمائي والفن الشعبي والطب الشعبي والمعتقدات الشعبية والموسيقى الشعبية وآلاتها والأغاني الشعبية والشعر الشعبي والألعاب الاحتفالات ...، ص.107 ـ 108، وقد تستعمل الكلمة بشكل قدحي للدلالة على الفنون الشعبية، للتوسع انظر **"مقدمة في الفلكلور"** دار الثقافة، القاهرة، 1981 وأيضا " folklore" in ency. Universelle, t. 9, 1990, pp. (601 ـ 608) & " folk arts " ency. Britanica, t. 19, 1995, pp. (306 ـ 338).

3 ـ بدوي إبراهيم، **موسم سيدي عبد الله بن أحمد بأفورار**، مندوبية وزارة الثقافة ببني ملال، 1996(مرقون)، ص.3.

4 ـ عيد الفصح الذي يحتفل به اليهود كذكرى لخروجهم من مصر والنصارى كذكرى لبعث المسيح بعد موته في منتصف أبريل ليس أكثر من احتفال وثني فلاحي بمناسبة فصل الربيع. انظر Mercea Eliade, *Aspect du mythe*, ed. Gallimard, 1963, pp. 209.

5 ـ HAUBERT H., Mélanges d'histoire des religions : *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses. Paris, 1905, pp. (1 ـ 39) p. 8

6 ـ أحمد مرسي، الرجع السابق، ص.104 و Johan Gottfried Von Helder, Folklore, WIKIPEDIA encyclopédie libre.

7 ـ DOUTE, op. cit. p.382.

8 ـ **قبيلة أيت عتاب**، ص.217 و**موسم سيدي عبد الله**، ص.5.

9 ـ بلعيدي والربات، **المواسم بجهة تادلة ـ أزيلال**، كلية الآداب ببني ملال، 2005 ـ 2006،

ص.38 (بحث إجازة مرقون) وموسم سيدي عبد الله، ص.6.

10 ـ قبيلة أيت عتاب، ص.215، وموسم سيدي عبد الله، ص.9.

11 ـ نفسه، ص.21 وموسم سيدي عبد الله، ص.8.

12 ـ دو فوكو شارل، **التعرف على المغرب**، ترجمة المختار بالعربي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1999، ج1، ص.94 و97 و100.

13 ـ قبيلة أيت عتاب، ص.216.

14 ـ نفسه، ص.218 وموسم سيدي عبد الله، ص.7.

15 ـ دحو مصطفى، "علماء المغرب ومقاومتهم للبدع"، **جريدة السبيل**، 2007، ص.122.

16 ـ نفسه، ص.121 ـ 124.

17 ـ VILLARS Gay, *histoire de la fête* , Nouvel Essor, n. 221, décembre 2006 et Mercea, op. cit. p.209.

18 ـ يبدو أن هذا اليوم له قدسية كبيرة في المنطقة حيث نجد أن يوم الأربعاء في موسم مولاي بوعزة يعرف إقامة الحضرة وتقديم الهدية طيلة أيام الموسم التي تمتد من منتصف مارس إلى منتصف أبريل. أنظر الملف الأسبوعي حول موسم مولاي بوعزة، جريدة المساء، عدد 795، السبت والأحد 11 و 12 أبريل 2009، ص.(17 ـ 18)، ص.17.

19 ـ DELHEURE J ., Calendrier agraire de OURGLA, Encyc. Berbère, EDISUD, la Calade, 1992, t.11, pp. 1717 – 1718.

20 ـ **المواسم في جهة تادلة ـ أزيلال**، ص.38.

21 ـ في موسم مولاي بوعزة يعتقد أن وقوف القربان بعد الذبح يحيل على إحياء الولي للموتى، التقرير السابق، ص.19.

22 ـ بدوي، المرجع السابق، ص.7.

23 ـ استمارة مندوبية وزارة الثقافة ببني ملال عن موسم سيدي إبراهيم الطيبي، ص.2. يبدو أن عادة شرب الدم وأكل اللحوم نيئة منتشرة في الأطلس المتوسط، وتمارس بقوة في موسم مولاي بوعزة حيث تقطع الجديان القرابين بالأيدي وتؤكل نيئة، التقرير السابق، ص.18.

24 ـ LEVY, Sacrifice du buffle, *Bulletin de l'institut indochinois pour l'étude de l'homme*, t.6, 1943, pp. 301 – 331

25 ـ *Fêtes traditionnelles*, p.2, in Christian Mando, Les origines de l'Arbre de Mai, sur net.

26 ـ VILLARS, op. cit. p.

27 ـ عيسى العربي، المرجع السابق، ص.219 و233.

28 ـ ينبع هذا الاحتفال من أسطورة فتاة تدعى روجا تزوجت بتنين طمعا في الثروة والجاه، ثم ماتت خجلا من أن تراها صاحباتها بذيل تنين، فلما وجدتها صاحباتها دفنها، لذلك صرن يجتمعن سنويا عند قبرها للرقص. وتتخذ رقصتهن شكل ذيل التنينة.

29 ـ DES ROCHES D., *La fête et l'homme*. Réflexion sur le temps, le folklore et la tration, www.vigile.net.

30 ـ للرعاة مكانة متميزة في حوض البحر المتوسط، ولاكتشاف ذلك انظر Grimal, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* PUF, Paris, 1994.

31 ـ **المواسم في جهة تادلة ـ أزيلال**، ص.30. هذه العادة موجودة في المنطقة بكثرة حيث نجدها في إيمي نفري بدمنات وكذلك في موسم مولاي بوعزة، انظر التقرير السابق، ص. 19. وتشير هذه العملية عند الجماعات الوثنية في مناطق الحوض المتوسطي والشرق الأقصى إلى إعادة الولادة من الأرض الأم، حيث يمثل الثقب مخرج الرحم، *Mercea*, op. cit.p.103 -104.

❐ ❐ ❐

القصور بالجنوب المغربي

محمد امراني علوي *

تـقـديـم

تعرف المناطق الجنوبية وبالأخص واحة تافيلالت ودرعة وجود العديد من القصور والقصبات، بخلاف باقي المناطق الأخرى، باعتبارها نمط استقرار وسكن متميز من حيث خصوصياته، وتأثره بالمعطيات الطبيعية والاقتصادية والسياسية، منذ انتشار ظاهرة بناء القصور في المنطقة، مما كان له انعكاس على المستوى التنظيمي للقصر، الذي يسهر على تسيير الحياة العامة به، في إطار نوع من العلاقات الاجتماعية التي تسود سكانه باعتباره خلية تضم العديد من السكان في نوع من الترابط الاجتماعي الغير المتوفر في غيرها من أماكن الاستقرار. فماهي مميزات القصور بتافيلالت، منذ اندثار مدينة سجلماسة، من الناحية العمرانية ؟ وكذا القوانين المسيرة للحياة العامة بها؟

* باحث، الرشيدية.

1 ـ تعريف القصر

شكل القصر النموذج المعماري الأساس في واحات الجنوب المغربي، وتكون قاعدته من حيث المبدأ مربعة، لكنها تعرف بعض التغيير حسب موضع القصر، ويحيط به دوما سور يرتفع أربعة أمتار، وفي بعض الأحيان أكثر من ذلك، يكون عادة مستقلا لكنه يلتصق أحيانا بالمساكن وفي زوايا القصر، وفي بعض المواقع الوسطى تتموضع أبراج حراسة تنتمي دائما إلى جار معيّن يتكفل بالدفاع عنها، وإلى جانب مدخل القصر ينتصب برجان آخران يكونان في هذه الحالة ملكا ومسؤولية جماعية للسكان[1]، إن كلمة قصر التي تقابلها كلمة "الدوار" و "الدشر" في باقي مناطق المغرب الأقصى، تستعمل للدلالة على السكن القروي في واحات وادي زيز ووادي غريس، وكذلك واد دادس ودرعة كما تستعمل بعض الكلمات الأخرى مرادف لها كالقصبة، وكذلك قصيبة وكصيرة التي هي تصغير للقصبة والقصر[2]، والقصر (والجمع قصور) الذي كان البربر يطلقون عليه اسم "اغرم" يتألف في شكله الأساسي من قرية محاطة بالأسوار، عليها أبراج حراسة، تشقها طرق ضيقة، ولها مدخل أو مداخل كبيرة، وبها عدد من الفضاءات الجماعية في الداخل، وتوجد القصور بصفة عامة وسط الحقول حتى يسهل حراستها وتجنيبها عملية النهب[3]، وبذلك يعتبر القصر خلية سكانية تضم العديد من المنازل والأسر التي يجمعها تقارب وتشابه في أنماط العيش، وأيضا بعض الترابطات الاجتماعية ذات الأصول القبلية المتعددة والموروثة عن الأوضاع السياسية التي عرفتها منطقة تافيلالت في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر، أو نتيجة الأدوار كانت تؤديها هذه القصور[4]، وبذلك يكون القصر وحدة سكنية تنفرد بها واحات جنوب شرق المغرب، فهو من جهة متكيف مع الظروف البيئية للمنطقة، ومع الظروف التاريخية والاقتصادية لها، لكن أهم ما يميز القصر بتافيلالت هو تموضعه وسط مساحات زراعية شاسعة يقوم بخدمتها وحراستها سكان القصر، ومن جهة ثانية

فإن مواد بنائه كلها محلية (تابية، تابوت، خشب النخيل، الحجارة، القرميد الأخضر) وكلها تتوفر بالمنطقة وتتلاءم وطبيعة المناخ المحلي الصحراوي[5]، مما ساهم في بناء معمار تقليدي لا يتلاءم فقط مع الخصوصيات المناخية، والحاجات الاجتماعية التي سادت خلال قرون، وإنما يستعمل زيادة على ذلك مواد موجودة على الأرض تتيح للقصور أن تندمج جماليا في محيطها[6]، هكذا فالقصر فهو عبارة عن قرى محصنة ذات تصميم هندسي محكم، وذات نمط متراص ومغلق على شكل بيوت متصلة فيما بينها، تتخللها أزقة محاطة بسور ضخم وأبراج كانت تستعمل للمراقبة، وباب واحد هو باب القصر كله، وهذا النمط من السكن ذو حاجة دفاعية، وهي الملاحظة الأولى التي تتبادر إلى الذهن من النظرة الأولى للقصر[7].

2 ـ إشكالية التأريخ للقصر الفيلالي

يجد الباحث صعوبات جمة في مسألة التأريخ للقصر الفيلالي نتيجة شح المصادر وغياب الوثائق المتعلقة بالموضوع خصوصا قبل اندثار سجلماسة، وكذلك قبل تأسيسها سنة 140هـ، فقد أشار أحد الباحثين بأن القصور بإقليم سجلماسة سابقة لفترة تأسيس المدينة، رغم أن أقدم ماهو معروف منها يعود إلى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، حسب ما يتوفر من معلومات[8]، لأن المنطقة كانت مأهولة منذ عصور غابرة، وتوجد اليوم بتافيلالت بعض المواقع القديمة التي تؤكد قدم استقرار الإنسان بها، فقد تم العثور في بداية خمسينيات هذا القرن على نقوش لعربات تجرها الخيول، وخطوط من تيفناغ بالقرب من الطاوز جنوب سجلماسة، كما اكتشف بهذا المكان بقايا ثلاث قرى تعود للفترة الليبية البربرية[9]، لكن أقدم ماهو معروف من القصور بسجلماسة يعود إلى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، ويتعلق الأمر بقصر "الجبيل" الذي يقع شمال غرب جماعة بني امحمد بين منطقتين مرتفعتين، وقد ذكرت أيضا الباحثة جاك موني أن قصر أبار

المخزن يعود إلى المرحلة نفسها رغم أن موقعه المتميز والمشجع على الاستقرار يؤهله لأن يكون أقدم من سابقيه[10]، وأكد باحث آخر على أن القصر بمعناه الحقيقي لم يعرف انطلاقته الحقيقية إلا بعد هجرة القبائل المشرقية واستقرارها بمنطقة تافيلالت، خاصة بعد الفتح الإسلامي فضلا عن هجرة الفئات الأندلسية[11]، لكن باحثا ثالثا أشار إلى أن القصور بتافيلالت منها من بني أثناء فترة سجلماسة، ومنها من بنبي بعد اندثارها بقوله "إن تطور مجال القصور المنعزلة جاء مباشرة بعد تخريب المدينة، إلا أن بعض القصور يعود أصلها الأول إلى فترة سجلماسة، في حين أن أغلب القصور العلوية الحالية ترجع إلى فترة اندثار المدينة"[12]. هكذا يمكن القول من خلال ما توفر من أدلة إلى أن الاستقرار بالمنطقة كان منذ فترة قديمة، لكن على النمط الحالي، أي نمط القصور فإنه يعود إلى فترة سجلماسة، بعد 140هـ، وعرف الانتشار بشكل كبير بعد اندثار سجلماسة، لأن هذا النوع من السكن يعكس حالة الفوضى والاضطرابات التي كانت تعرفها المنطقة في فترة ما كان يعرف بعصر "السيبا" لذا كان لزاما على سكان القصر وضع ترتيبات ضرورية من أجل تنظيم وحراسة القصر، لكن لما ساد الأمن والاطمئنان وتوقفت النزاعات بين القبائل، لم تعد تغلق القصور بتافيلالت بالليل لدى البعض، إضافة إلى ظهور مجموعة من البنايات خارج القصر، إلا أن أغلب المنازل الموجودة بمحاذاة السور قد لجأت في الآونة الأخيرة إلى فتح أبواب خاصة بها في بعض القصور تعرف لدى السكان "بالخراجية".

3ـ دلالة تسمية القصور الفلالية

دلالة تسمية القصر بتافيلالت تقتضي البحث عن الوثائق والشواهد التي بإمكانها أن تعطي إشارات دالة على ذلك، لكن هذا غير وارد نظرا لعدم اهتمام السكان بتدوين أسباب تسمية القصور، أو الدلالات التي تدل عليها، رغم أهميتها في عملية التأريخ لمجتمع القصور، لكن هذه الأسماء لم تكن عبثا، بل لها دلالات

مهمة، بإمكانها أن تفيد الباحث في اكتشاف العديد من القضايا الاجتماعية، والجغرافية عل الخصوص، هذا ما دفع الباحثين وعلماء الثر إلى اعتماد علم الطبونيمية أو الأماكنية لمعرفة ذلك، إلى جانب الرواية الشفوية، لعلها تعطي بعض الإشارات التي يمكن أن تقرب الباحث من الدلالة الحقيقية لهذه الأسماء، انطلاقا من ذلك ومن خلال حصر معظم أسماء القصور بتافيلالت سواء ذات الأصل الأمازيغي أو العربي، يمكن حصر دلالات أسمائها فيما يلي:

ـ الدلالة القبلية: من خلال اتخاذ بعض القصور لأسماء مؤسسيها،أو جد القبائل الساكنة فيه (أولاد يوسف، لمراني)

ـ الدلالة الطبوغرافية: وذلك من خلال المكان الذي توجد به القصور، أو المواد التي بنيت منها كذلك(الجبيل، تريست).

أما من حيث النطق بالأسماء فتضم أسماء عربية وبربرية، ذلك أن الأسماء البربرية للقصور نجدها تتكون من اسم واحد، والأسماء العربية مزدوجة الاسم فعلى سبيل المثال لا للحصر نذكر قصر "مزكيدة" أو "تاوريرت"وهو اسم بربري، وقصر "مولاي عبد الله الدقاق" أو "أولاد الحاج" وهو اسم عربي[13].

4 ـ طريقة تسيير وتنظيم القصر الفيلالي

يعتبر القصر كذلك وحدة سياسية واجتماعية يترأسها الشيخ أو المقدم ومجلس يتكون من ممثلي الأسر والفخدات المتواجدة في القصر ويسمى "اجماعة" أو القبيلة حسب التعبير أو اللهجة الفلالية، ذلك أن مصطلح الجماعة أو القبيلة متطابقان .بمنطقة تافيلالت بالرغم من اختلافهما حسب علم الاجتماع القروي[14]، وأشار روجي ميمون إلى أن «كل قصر يتوفر على نظام داخلي تام ومتطور، وتضم القصور الكبرى مجلسين للأعيان، لكل منهما صلاحياته المحددة بدقة، ويختار الشيخ كل سنة يوم عيد الضحى من بين أعضاء المجلس الأعلى، ويهتم المجلس الأعلى

بالعلاقات الخارجية، بينما يتكفل المجلس الآخر بالأعمال الجماعية، والمحافظة على النظام الداخلي »[15]، ويبدو أن هذه الحالة لا تنطبق على كل القصور، نتيجة اختلاف الأعراف المتداولة بالقصور، (انظر الوثيقة رقم 1 المتعلقة بكيفية تعيين شيخ واد ايفلي مثلا) وترتبط المجموعة السكانية في غالب الأحيان بواسطة عنصرين أساسيين:

ـ القرابة الدموية: وتتجلى في الانتماء إلى جد واحد، وهي تمثل القيمة الرمزية لسكان القصر، حيث يخلق شعورا جماعيا لدى سكان القصر.

ـ المصالح المشتركة: وتمثل القيمة المادية للقبيلة أو المجموعة السكانية للقصر.

وانطلاقا من هذين العنصرين يكون التنظيم الجماعي طريقة تسيير شؤون القصر وسكانه، فالجماعة إذن عبارة عن مجلس يتكون من ممثلي الفخدات (العظام) حيث تنتخب بطريقة شورية طبقا للقوانين والأعراف المحلية المتعارف عليها [16].

ومجلس الجماعة يسن القوانين، وقد تكون مكتوبة أو غير مكتوبة، ولكن معلنة، بحيث يجب على سكان القصر الامتثال لها، وإلا وجب في حق المخترق، المخل بهذا القانون عقوبات عرفية تتناسب مع حجم الخطأ ومتطلبات القصر كالنزول أو النصاف[17]، من خلال تقديم غرامة عينية أو نقدية أو الخدمة المجانية للقصر، وتتكلف الجماعة أيضا بالسهر على تنظيم القصر وإنجاز المرافق الضرورية والدفاعية، والعمل المشترك، وهي كذلك خلية تعاونية وتحالفية وقت الرخاء والشدة، ويقوم هذا المجلس بمهمة التنسيق والمشورة بين القصر والقصور المجاورة حول قضايا معينة تكون مشتركة غالبا مع قصور أخرى، (كما توضح الوثيقة رقم 2 في شأن شكوى سكان قصر بني ميمون الأحرار إلى شيخ واد إيفلي ضد بني ميمون الشرفاء).

ويسهر مجلس الجماعة كذلك على مراقبة ومحافظة أمن وتنظيم لمجال الزراعي للقصر، وكذا تجهيز المرافق الأساسية له، كالمسجد والبئر العمومي، والأزقة، والمدخل الرئيسي والأسوار[18]. وتجدر الإشارة إلى أن دور الجماعة تقلص في السنين الأخيرة بسبب التحولات التي بدأت تعرفها القرى المغربية، وبسبب تدخل الدولة ورغبتها في الحد من سلطات الجماعة.

5ـ مكونات القصر الفيلالي:

إن مكونات القصر الفيلالي من الناحية العمرانية، لا تختلف كثيرا عن مكونات وتنظيم مدينة سجلماسة في مرحلة ازدهارها [19]. هكذا فغالبية القصور الفيلالية تتكون من المكونات التالية:

ـ **المدخل**: تتوفر الغالبية العظمى من القصور على مدخل واحد، لكن هناك قصور أخرى لها بابان، بل إن قصر تنغير بتودغة يحتوي على ستة أبواب، ويتألف المدخل في العادة من بابين متواليين، ويكون دائما مرتفعا نسبيا عن بقية أجزاء القصر السكنية المحيطة به، من جدران مستوية، أو وحدات بنائية، مما يبين أن المدخل أو (فم القصر) ينسجم مع الهدف والغرض في وجوده، كعامل الأبهة والإبداع والزخرفة، أو بعض أهداف الخشوع والسكينة وغالبا ما يكون المدخل وسط أحد أضلاع القصر السكني[20].

ـ **ساحة القصر**: مباشرة بعد المدخل تصادفك ساحة القصر، التي تتوسط القصر بصفة عامة، وتخصص لإقامة الحفلات، والأعراس بنحو خاص، حيث يشارك كافة السكان في احتفالات تتواصل ثلاثة أو أربعة ليال متتالية[21].

ـ **الأسوار**: وهي عبارة عن سلسلة متصلة من الجدران العالية ذات ارتفاعات مختلفة بعض الشيء، وتتراوح مابين 5 إلى 7 أمتار، وقد تصل إلى ما فوق 8 أمتار وسمكها مابين 50 و100 سنتمتر، وهي تحيط بالقصر من جميع الواجهات[22].

ـ **الأبراج**: وفي حلقتها الوسطى نجد شكل حجرة يستريح فيها حارس أو الحراس الذين يقومون بحراسة القصر ليلا بالتناوب، حسب تعبير محمد بن عبد السلام بن ناصر "لا يفارقه الحارس في سائر الفصول والأزمان"[23]، ولهذه الأبراج طابعها الخاص، فعددها في غالبية القصور أربعة تنتصب في زوايا مربعة الشكل[24].

ـ **الأزقة**: ولها عدة أدوار منها ما هو طبيعي كتحرك الهواء داخل القصر، ومنع تسرب الرياح. وما هو اجتماعي كالتماسك والتعاون الاجتماعيين والاقتصادي والأمني[25]، وقد نصت القوانين العرفية على ضرورة تنظيف الأزقة، ولعل هذا مثار اندهاش لمجتمع لا تتوفر فيه الأجهزة البلدية المكلفة بهذه المهام، فقد منعت إحدى شروط اتفاق قصر تلوين صب ماء المطر في الأزقة، ومما جاء في هذه الوثيقة" ومن أراد أن يلوح ماء المطر، يلوحه في الزقاق الذي يمشي على غرفته التي على الزقاق"[26]، وسعيا وراء الحفاظ على نظافة الأزقة منعت إحدى شروط اتفاق قصر الكارة التغوط بين الأسوار وداخل المسجد، ومن ثبت عليه ذلك يؤدي غرامة مالية تتراوح مابين نصف مثقال ومثقال واحد[27]، وتتوسط هذه الأزقة ساقية محفورة، حيث تعتبر وسيلة لإفراغ مياه الأمطار، حائلة بذلك دون انجراف أساس الساكن[28].

ـ **المصرية**: وهي المرفق الأول الذي يجده الزائر للقصر بعد الدخول مباشرة، وهو مكان خاص بالجلوس بالليل في فصل الشتاء وبالنهار في فصل الصيف، إلى جانب كونه مكان المكلف بحراسة الباب أو ماكان يعرف سابقا بالبواب[29]، بالإضافة إلى كونه مكان اجتماع أفراد القبيلة أو المجلس، ومكان إيواء عابري السبيل[30].

ـ **المسجد**: بعد الدخول مباشرة يصادف الزائر المسجد، وغالبا ما يكون عبارة عن بناية مستقلة تحتوي على جميع المرافق الضرورية لأداء الصلاة، من بيت للصلاة، ومرافق صحية خاصة بالوضوء، وغرف خاصة بتعليم الصبية، أو ما يعرف بالمحضرة[31].

ـ **دار الفقيه:** هذا هو الاسم الذي يعرف به المنزل القريب من المسجد والمخصص لسكن إمام المسجد، والمتميز بانعزاله عن منازل سكان القصر، مع قربه الشديد من المسجد[32].

❒ ❒ ❒

هوامــش

1 ـ روجي ميمون، ترجمة ابراهيم الخطيب: **المسكن التقليدي في واد تدغة بالمغرب،** مجلة **"المناهل"**، العدد 74 ـ 73، 2005، ص 108.

2 ـ حسن حافظي علوي: **سجلماسة وإقليمها،** مطبوعات وزارة الأوقاف، 1997، ص 114.

3 ـ روجي ميمون: مرجع سابق، ص 96.

4 ـ محمد لمراني علوي: **المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت،** ندوة المعمار المبني بالتراب في حوض البحر الابيض المتوسط، كلية الآداب الرباط، 1999،ص101.

5 ـ تهامي علوي اسماعيل: **دراسة منوغرافية للقصر الفيلالي، قصر أولاد يوسف نموذجا،** بحث لنيل الإجازة في الجغرافيا،كلية الآداب مكناس، 1995، ص18. واحمد عبد اللوي علوي: **مدغرة وادي زيز،** مطبوعات وزارة الأوقاف، 1996، ص1/218.

6 ـ روجي ميمون: مرجع سابق، ص 112.

7 ـ احمد عبد اللوي علوي: مرجع سابق، 1/216ــ217.

8 ـ حسن حافظي علوي: مرجع سابق، ص116.

9 ـ نفسه، ص120.

10 ـ نفسه، ص129.

11 ـ تهامي علوي اسماعيل: مرجع سابق، ص19.

12 ـ لحسن تاوشيخت: **المعمار بالمغرب الأقصى بين أحكام البنيان وشح المظان، نموذج سجلماسة،** مجلة **"المناهل"**، عدد73ــ74، 2005، ص 315ــ316.

13 ـ احمد عبد اللوي علوي: مرجع سابق، ص 1/214.

14 ـ تهامي علوي اسماعيل: مرجع سابق، ص19.

15 ـ روجي ميمون: م، س، ص 106 ـ 107.

16 ـ تهامي اسماعيل: م، س، ص21.والوثيقة 1 التي تبين كيف يتم اختيار شيخ مشخية واد إيفلي مثلا من طرف شيوخ ومقدمي بعض قصور مشخية واد إيفلي.

17 ـ النزول أو النصاف: عقوبة مادية ومعنوية تفرض في حالة ارتكاب بعض الجرائم، تنفيذا للقوانين المتفق عليها كقوانين العراف أو غيرها من القوانين، هذه العقوبة تقضي أداء ذعيرة مادية أو إطعام عدد معين من الأشخاص الذين لا يجوز لهم بأية صفة من الصفات الغياب مخافة مضاعفة العقوبة.

18 ـ تهامي علوي اسماعيل، مرجع سابق، ص22.

19 ـ محمد امراني علوي، **تأثير التجارة على مدينتي سبتة وسجلماسة في العهد المريني**، بحث لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، كلية الآداب فاس ظهر المهراز، 1999،من الصفحة 63 إلى 73.

20 ـ احمد عبد اللوي: مرجع سابق، ص1/216ــ217.

21 ـ روجي ميمون: م، س، ص 109.

22 ـ احمد عبد اللوي: م، س، ص 1/ 216 ـ 217.

23 ـ محمد بن عبد السلام بن ناصر: **الرحلة الكبرى**، مخ،خ،ع، الرباط، رقم5658، ص17.

24 ـ احمد عبد اللوي: م، س، ص1/ 217.

25 ـ نفسه.

26 ـ نفسه، ص1/229.

27 ـ MAZZIN(L): *LE Tafilalet, Contribution à l'histoire du Maroc* ...P.141

28 ـ روجي ميمون: م، س، ص 109.

29 ـ **المعاينة الميدانية لبعض قصور تافيلالت.**

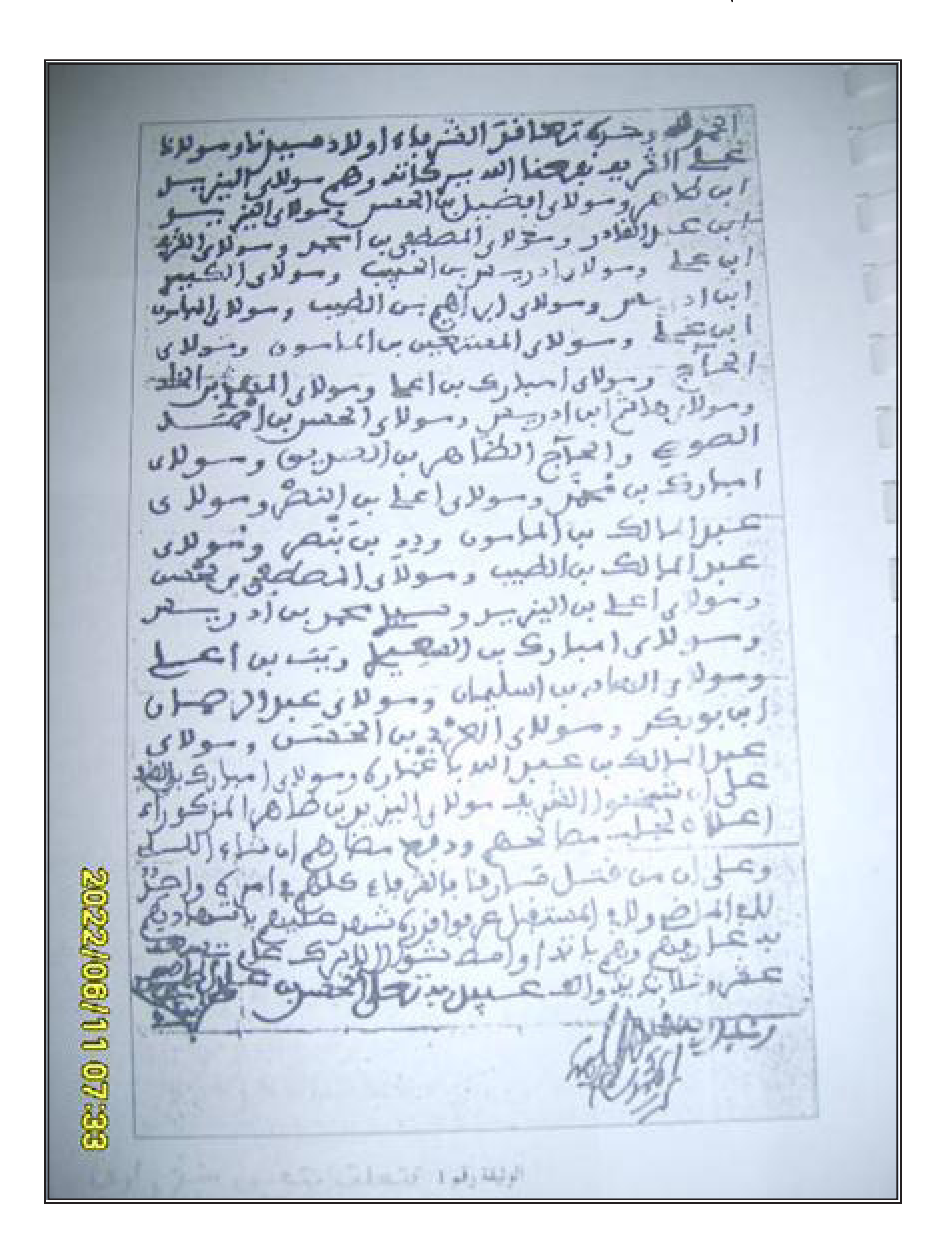
30 ـ روجي ميمون، م، س، ص 108 ـ 109.

31 ـ **المعاينة الميدانية لبعض قصور تافيلالت.**

32 ـ نفسه.

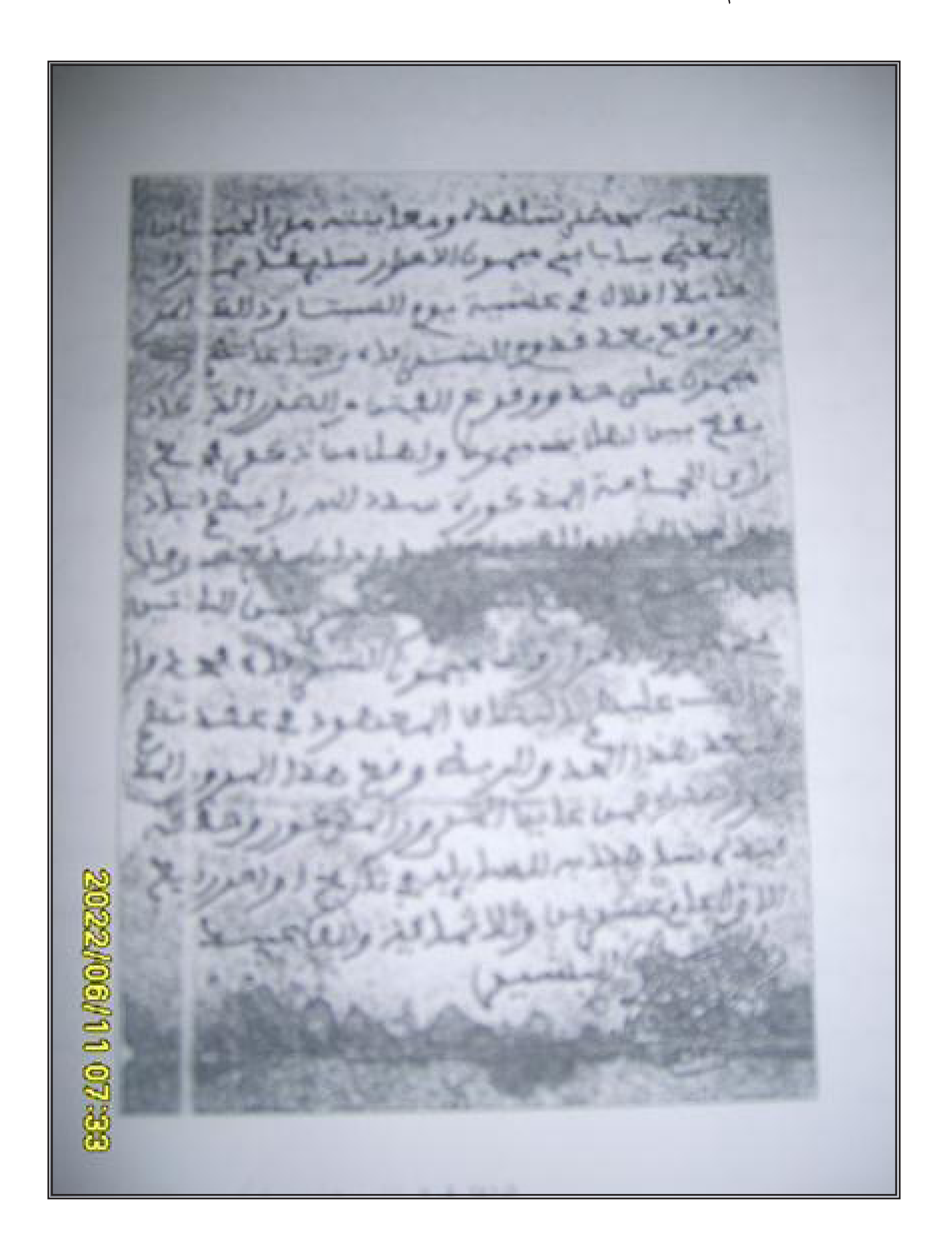
❒ ❒ ❒

الوثيقة رقم 1



الحمد لله وحده تحالف الشرفاء اولاد [illegible] ومولانا
على الشريف نفعنا الله ببركاته وهم مولاي الزين بن
ابن الطاهر ومولاي افضيل بن الحسن ومولاي الزين بن
ابن عبد القادر ومولاي المصطفى بن احمد ومولاي [illegible]
ابن علي ومولاي ادريس بن الحبيب ومولاي الكبير
ابن ادريس ومولاي ابراهيم بن الطيب ومولاي المامون
ابن علي ومولاي المصطفى بن المامون ومولاي
الحاج ومولاي امبارك بن علي ومولاي [illegible]
ومولاي [illegible] ابن ادريس ومولاي الحسن بن احمد
الصوفي والحاج الطاهر بن الحسين ومولاي
امبارك بن محمد ومولاي علي بن [illegible] ومولاي
عبد المالك بن المامون و[illegible] بن [illegible] ومولاي
عبد المالك بن الطيب ومولاي المصطفى بن [illegible]
ومولاي علي بن الزين و[illegible] محمد بن ادريس
ومولاي امبارك بن الفضيل و[illegible] بن علي
ومولاي القادر بن اسليمان ومولاي عبد الرحمان
ابن بوبكر ومولاي [illegible] بن [illegible] ومولاي
عبد المالك بن عبد الله [illegible] ومولاي امبارك [illegible]
على ان [illegible] الشريف مولاي الزين بن الطاهر المذكور
اعلاه لجلب مصالحهم ودفع مضارهم ان شاء الله
وعلى ان من [illegible] من الشرفاء [illegible]
[illegible]
[illegible] شوال [illegible]
[illegible]

الوثيقة رقم 2



تاريخ حصن تمودة

مصطفى غطيس*

اشتهر موضع تمودة كنموذج عمراني لمدينة ما قبل رومانية تتميز هندسة بنائها بشكلها المتعامد أو شبه المتعامد. ولقد أثبتت التنقيبات الأثرية التي قام بها الباحثون الإسبان في موضع تمودة، وجود آثار مدينتين متعاقبتين الواحدة فوق الأخرى.

الأولى والأقدم هي تمودة البونية الموريطانية التي أسست حوالي 200 ق.م. وهدمت خلال النصف الأول من القرن الأول ق.م. ثم أعيد بناؤها بعد ذلك إلى أن خربت ثانية سنة 40 م[1]؛ والثانية : تمودة الرومانية، وهي عبارة عن حصن روماني (***castellum***) شيد وسط المدينة البونية الموريطانية المخربة.

ولقد اعتقد الباحثون الإسبان الأوائل أن تمودة الأولى لم تهدم بصفة نهائية إلا أثناء حرب أيديمون (Aedemon) حوالي 40 م. لكن طراديل (M. Tarradell)[2] لاحظ خلال حفرياته أن الأمر لا يتعلق بتخريب واحد، بل بتخريبين اثنين. بيد أنه إذا كانت أسباب التخريب الثاني (حرب أيديمون) ونتائجه معروفة لدينا من خلال نتائج الحفريات وبعض النصوص القديمة التي تؤكدها، فإن التخريب الأول يصعب تحديد أسبابه بدقة لكونه لم يرد في النصوص، وإنما ظهرت بعض آثاره في

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان.

الميدان، حاول طراديل أن يربط بينها وبين بعض الأحداث التي عرفها أقصى شمال المغرب، وبصفة خاصة مدينة طنجة[3] .

وإذا ظلت أسباب تخريب تمودة الأول غامضة في مجملها، فإن سبب التخريب الثاني يرتبط بمقتل بطليموس ورد فعل الأهالي في المغرب. فلقد عاشت تمودة قبل الاحتلال الروماني مدبرة شؤونها بنفسها، خاضعة بشكل أو بآخر لملوك موريطانيا إلى غاية ربيع 40 م، حيث استدعى الإمبراطور كاليغولا[4] الملك الموريطاني بغية "تكريمه"، لكنه ما فتئ أن اغتاله في مدينة ليون الغالية[5] للاستيلاء على مملكته وثرواته، واضعا بذلك حدا لنظام الحماية المقنع الذي كانت موريطانيا خاضعة له منذ عهد الإمبراطور أغسطس[6].

وبمقتل آخر الملوك الموريطانيين : بطليموس[7] وضم مملكته إلى الإمبراطورية الرومانية، بدأت الثورات

ضد المستعمر[8]، وانتهى بذلك السلم الذي نعمت به تمودة وهي مستقلة، إذ خربت المدينة وضاعت معالمها على إثر حريق مدمر أتى على آخرها، وظلت آثاره بادية للعيان، متمثلة في طبقة من الرماد تتخللها بقايا محروقة خلفها الجيش الروماني بعد حملته التأديبية.

ولقد استمرت الثورات ضد روما زهاء أربع سنوات[9]، ولم يتمكن كلاوديوس من تنظيم الإقليمين الموريطانيين إلا بعد سنة 44 م ، حيث جعل نهر ملوية حدا فاصلا بينهما، ونصب عليهما حاكمين من طبقة الفرسان مقيمين، الأول بقيصرية بالنسبة لموريطانيا القيصرية، والثاني بطنجة، بالنسبة لموريطانيا الطنجية[10]. وكان لهذين الحاكمين مختلف الصلاحيات، المدنية منها والعسكرية، وفي الحالات الإستثنائية كان أحدهما ينفرد بالسلطة، فيلقب آنذاك ب ***procurator pro legato*** ، وهو اللقب الذي كان يخوله حق قيادة الفيالق الرومانية إلى جانب الفصائل المكونة من الجنود الأجانب التي كانت عادة تحت إمرته[11].

وبمجرد ضمها إلى الإمبراطورية، شرعت روما في تدعيم وجودها في موريطانيا الطنجية، وذلك عن طريق إقامة المعسكرات الدائمة حيث نجد فيالق مكونة أساسا من جنود مرتزقة أجانب. ونظرا للمزايا المتعددة التي ميزت موضع تمودة الإستراتيجي، عمل الرومان على إعادة بنائها وتشييد مدينة ثانية فوق أنقاض المدينة الأولى المخربة، وكان أول ما قاموا ببنائه هو معسكر دائم لمراقبة القبائل الريفية الثائرة والتحكم في تحركاتها[12].

وبالرغم من أن المعسكر الروماني كان أول جزء تم الكشف عنه خلال التنقيبات الإسبانية في موضع تمودة، فإنه لم يحض في الواقع بالأولوية في اهتمامات الباحثين الأثريين الإسبان الذين اهتموا أكثر بجدة المدينة الموريطانية في هذا الموضع.

ويعود الفضل في اكتشاف حصن تمودة الروماني سنة 1921 إلى الباحث الأثري الإسباني دي مونطالبان (Cesar Luis de Montalbán) الذي كشف عن سور الحصن، وكذا عن الجزء الجنوبي الغربي الواقع داخل المعسكر. ولقد خلف مونطالبان (Cesar Luis de Montalbán)[13] نتائج تنقيباته في بحث يغلب عليه الطابع الحكائي، ولا يمكن الاعتماد عليه لاستخراج معلومات دقيقة على حد تعبير لونوار (M. Lenoir)[14]. وبعد ذلك، تم الكشف سنة 1943 عن الجزء الداخلي من الباب الغربي للتثبت من أن المعسكر يعلو فعلا المدينة الموريطانية[15].

وخلال سنتي 1948 و 1954 تم الكشف عن الباب الشمالي وجزء من داخل المعسكر يقع جنوب الباب المذكور[16].

ويرى لونوار[17] أن صعوبة تأويل البقايا الأثرية التي تم العثور عليها في معسكر تمودة الروماني ترجع إلى انعدام التقارير المفصلة عن التنقيبات التي شملت هذا الموضع، وكذا إلى تردد طراديل بخصوص التأويل الكرونولوجي للموضع.

ولقد كان هذا الباحث الأثري الإسباني أول من أشار سنة 1949 إلى أن أبراج أسوار المعسكر " تم إسنادها إلى السور من غير أن تكون جزءا منه "، وأن الأمر يتعلق على الأرجح بمبان لاحقة[18]. لكن طراديل كان يرى في الوقت نفسه، أن هذا المعسكر بناء يرجع إلى نهاية العصر الإمبراطوري، أسسه ديوقليسيان (Dioclétien) بعد أزمة القرن الثالث في موريطانيا الطنجية؛ وتشبث طراديل برأيه إلى غاية 1956 [19]. وبعد قيامه بعمليات سبر الطبقات الأثرية في الجزء الشمالي الشرقي من المعسكر، تأكد الأثري الإسباني من وجود طبقات يعود تاريخها إلى القرنين الأول والثاني [20].

ولقد اعتمد لونوار (M. Lenoir)[21] على هذه المعلومات ليستعرض المراحل التي مر منها المعسكر منذ تأسيسه. وفيما يلي وصف الباحث الفرنسي لحصن تمودة[22]:

يتعلق الأمر ببناء مربع الشكل تقريبا، ضلوعه المتقابلة غير متساوية تماما بعضها للبعض. ولقد أفضت عملية تصحيح مسافات أضلع المعسكر اعتمادا على تقنية التصوير الجوي إلى تحديد مسافة الضلع الممتد من الشرق إلى الغرب في 92 م ، بينما حددت مسافة الضلع الممتد من الشمال إلى الجنوب في 99.5 م ، الشئ الذي يعطي مساحة 0.91 هكتار. وكان لونوار في بحث يرجع إلى سنة 1980 ، ولم ينشر بعد[23]، قد أعطى المسافات التالية: 91.70 م x 65.97 م، ومساحة 0.89 هكتار.

وتوزيع الأبنية داخل الحصن غير واضح تماما، غير أنه يمكن التمييز بين طريقين يربطان الأبواب المتقابلة بعضها بالبعض. إلا أنه في ظل المعطيات الأثرية الحالية في هذا الموضع، فإن هذين الطريقين لا يخترقان محوري المعسكر بشكل تام، بحيث نجد بعض الأبنية وسط الطريق الرابط بين البابين الشمالي والجنوبي، كما توجد أبنية أخرى على الطريق الرابط بين البابين الشرقي والغربي، على بعد 15 م تقريبا من الباب الغربي.

وحسب الباحث الإسباني بيبابيردي بيغا (N. Villaverde Vega)[24]، فإن الأمر يتعلق بآثار جادتين كبيرتين متقاطعتين : (***la via praetoria***) التي تنطلق من الباب الجنوبي (***porta praetoria***) ثم تخترق المعسكر في جزئه الجنوبي، و (***la via principalis***) التي يحتمل أنها كانت تربط بين الباب الرئيسي الغربي (porta principalis sinistra) والباب الرئيسي الشرقي (*porta principalis dextra*). ويفترض بيبابيردي (N. Villaverde Vega)[25] أن مقر القيادة كان يوجد في مركز الحصن، عند المدخل القديم لمبنى كبير ملاصق لنقطة تقاطع الجادتين الرئيسيتين بشكل عمودي في موضع (***locus gromae***). والجادتان المذكورتان عنصر هندسي أساسي كانت تقوم عليه تهيئة الحصن.

وكان طراديل قد أشار إلى وجود آثار حمامات بالقرب من الباب الجنوبي[26]، وهو ما يصعب رؤيته اليوم. ويتكون باقي المعسكر من مباني غير منتظمة تتكون أساسا من حجر مستطيلة الشكل عموما تفصلها أزقة متشابكة فيما بينها.

ولقد جهز المعسكر بأربعة أبواب: إثنان منها توجد وسط الضلعين الشمالي والجنوبي، بينما يوجد بابا الضلعين الشرقي والغربي جنوب الخط الذي يمر وسط هذا المربع. أما عرض هذه الأبواب، فهو حسب لونوار[27] كالتالي:

- الباب الشرقي: 3.30 م؛
- الباب الغربي : 3.20 م؛
- الباب الجنوبي : 2.50 م؛
- الباب الشمالي : 2.20 م.

وتجدر الملاحظة أن الباب الشمالي تم تقليص عرضه ب 1.30 م بواسطة بناء إضافي ألصق في العضادة الشرقية من الباب المذكور.

وكانت الأبواب الأربعة محمية بواسطة أبراج نصف دائرية الشكل، نصفها الناتئ يطل على المناطق المحيطة بالمعسكر. وبالنظر إلى الشكل الذي بنيت عليه، فإنها شيدت في زمن لاحق لتاريخ بناء سور الحصن. ويتراوح نتوؤها خارج السور ما بين 1.50 م و 2.50 م. وعرض أبراج البابين الشرقي والجنوبي أكثر اتساعا (ما بين 3.50 م و 3.80 م)، ونتوؤها أبرز (حوالي 2.50 م)؛ بينما نجد عرض أبراج البابين الغربي والشمالي أقل اتساعا (ما بين 2.60 م و 2.90 م)، ونتوؤها أقل بروزا (حوالي 1.70 م). ويبدو دون شك، حسب لونوار[28]، أن هذه الأبراج عرفت عمليتي إصلاح مختلفتين. وبالإضافة إلى الأبراج المذكورة، توجد داخل الحصن أبراج أخرى مستطيلة الشكل متصلة بالأسوار الخارجية، كما يتجلى ذلك بوضوح من خلال البابين الجنوبي والغربي. ولقد بنيت هذه الأبراج انطلاقا من التصميم الأولي للحصن.

وتتوسط الأسوار الموجودة بين أبراج زوايا الحصن وأبوابه أبراج نصف دائرية ناتئة تستند إلى الجدار المحصن، يرى لونوار[29] أن بناءها لاحق للبناء الأولي. وهذه الأبراج النصف دائرية تقابلها داخل المعسكر أبراج مستطيلة الشكل تتصل أسوارها بجدار الحصن. غير أن مواضع اتصال أسوار الحصن بالأبراج الخارجية لا توافق مواضع اتصال جدران الحصون الداخلية بأسوار الحصن، ويتجلى ذلك بوضوح من خلال البرجين المتوسطين الواقعين جنوب غرب الحصن وجنوب شرقه؛ الشئ الذي يدل على أن بناء الأبراج الداخلية والخارجية لا يعود إلى زمن واحد. وتظهر أربعة من هذه الأبراج الداخلية بشكل واضح، وبرجان داخليان آخران غير واضحين تماما للعيان، ويفترض لونوار[30] وجود برجين آخرين فيما مضى، لا أثر لهما اليوم.

وفيما يتعلق بزوايا الحصن، فالزاوية الشمالية الغربية لا يمكن أخذها بعين الاعتبار نظرا للخراب الذي أصابها. أما الزوايا الثلاث الأخرى فإنها عرفت نفس

الترميمات ونفس التغييرات. ففي البداية كانت زوايا الحصن دائرية الشكل، وتمت تقويتها من الداخل بواسطة أبراج مربعة مكونة من جدارين متعامدين مع سور الحصن. وفيما بعد، جهزت هاته الزوايا بأبراج بارزة مستديرة الشكل. وهي أبراج غير منتظمة لا من حيث أشكالها ولا من حيث أبعادها. فنتوء البرج الدائري للزاوية الجنوبية الغربية يبلغ 2.10 م بالنسبة للسور الجنوبي، و 1.90 م بالنسبة للسور الغربي، وهو بالتالي أكثر بروزا في اتجاه الجنوب. بينما يبلغ نتوء البرج الدائري للزاوية الجنوبية الشرقية 3.80 م بالنسبة للسور الجنوبي، و 4.10 م بالنسبة للسور الشرقي.

والواقع فإن الأبراج الأربعة القائمة عند زوايا الحصن تتميز عموما بعدم انتظامها بالمقارنة مع الأبراج التي تتوسط أجزاء الأسوار الواقعة بين أبواب الحصن وزواياه. فهذه الأبراج المتوسطة لها عرض ونتوء شبه منتظم بالمقارنة مع بعضها البعض، مع اختلافات طفيفة بالطبع. ويبلغ عرضها 3 م، بينما يتراوح نتوؤها مابين 1.75م و 2 م.

ويرى لونوار [31] أن أبراج زوايا الحصن والأبراج المتوسطة لم تبن في زمن واحد، بل ترجع إلى عمليتي بناء تمتا في تاريخين مختلفين. وهو ما تؤكده دراسة السور الخارجي والزاوية الجنوبية الغربية. فالسور الخارجي أدخلت عليه تغييرات وتم توسيعه ما بين البرج المتوسط والزاوية؛ وبرج هذه الأخيرة يلتصق بالسور الموسع، بينما يستند البرج المتوسط إلى السور الأصلي.

ويحتمل لونوار[32] أن تشييد حصن تمودة مر عبر ثلاث ـ وربما أربع ـ مراحل متعاقبة:

1 ـ المرحلة الأولى: بنيت خلالها زوايا الحصن على شكل نصف دائري وجهزت بأبراج داخلية مكونة من جدارين متعامدين مع السور الخارجي. وكانت أبواب الحصن خلال هذه المرحلة محمية بأبراج داخلية، شأنها شأن الأسوار الخارجية

التي كانت مجهزة بأبراج مربعة الأشكال تنتصب داخل الحصن.

2 ـ المرحلة الثانية: تم خلالها توسيع أبراج الأبواب وكذا الأبراج المتوسطة عن طريق بناء أشكال نصف دائرية تلتصق بالأسوار، ويقع جزؤها الناتئ خارج الحصن. ولقد أضيفت هذه الأشكال النصف دائرية إلى الأبراج المتوسطة والزوايا خلال عمليتي بناء مختلفتين.

3 ـ المرحلة الثالثة: عرف الحصن خلال هذه المرحلة مجموعة من التغييرات التي أدخلت على هندسة الحصن، وتتلخص في:

- بناء أبراج الزوايا؛
- الباب الشمالي: تضييق ممر الباب وترميم الأبراج؛
- الباب الجنوبي: بناء التحصين المتقدم؛
- الباب الغربي: ترميم الأبراج على نمط نظيراتها في الباب الشمالي.

ولا يمكن تحديد تاريخ مراحل البناء هذه إلا بعد القيام بعمليات التنقيب في موضع الحصن. غير أن لونوار يقترح تأريخ هذه المراحل كالتالي:

.بما أن الأمر يتعلق بحصن مربع الشكل، زواياه نصف دائرية الشكل ومحصنة بأبراج داخلية، وأبراج أبوابه وكذا أبراجه المتوسطة تتميز بنتوء هام داخل الأسوار، فإن هذا الصنف من الحصون شيد بالأحجار منذ القرن الأول وخلال كل القرن الثاني. وكان طراديل[33] قد حدد تاريخ تأسيس الحصن " في زمن غير محدد من القرن الثاني، أو قل في بدايته ". ثم أعاد النظر بعد ذلك في تحديد هذا التاريخ قائلا أن الأمر يتعلق بعدة طبقات يمتد تاريخها ما بين القرنين الأول والثاني إلى غاية نهاية السيطرة الرومانية في المنطقة [34].

ويقترح لونوار[35] بالنسبة لتاريخ المرحلة الأولى من بناء الحصن نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني للميلاد.

وحسب بيابيردي[36](N. Villaverde Vega)، فإن تاريخ بناء المعسكر الروماني بالأحجار يرجع إلى نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني. وكان غوميث مورينو[37] (M. Gomez Moreno) قد تعرف على معسكر تمودة وحدد تاريخه.

وتمكننا نقيشة حجرية ترجع إلى سنة 210 م، كان اكتشافها قد تم في هذا الموضع (***I.A.M.,*** 2, IL., n° 56) من التعرف على جندي من أصل بريطاني وكذا على إسم الوحدة العسكرية التي كانت تحتل المعسكر في بداية القرن الثالث، ويتعلق الأمر ب ***l'ala III Asturum*** [38] .

وبالنسبة لنهاية العصر الإمبراطوري، يعتبر نص (***Notitia Dignitatum*** Occ., XXVI, 2-4, 12 et 13)، النص الوحيد الذي يذكر نوع الوحدات العسكرية التي كانت تقيم في حصن تمودة قبل زواله، ويتعلق الأمر ب (limitanei)؛ كما يذكر هذا النص اسم الوحدة العسكرية وكذا الرتبة العسكرية لقائدها: .(***Tamucus castellum ; 13.Praefectus alae Herculae, Tamuco***)

وهكذا يمكن التأكد، حسب بيابيردي[39] (N. Villaverde Vega)، من أن تمودة وجهتها كانت تحميها طوال العصر الروماني فرقة الفرسان، وأن الأحداث التي عرفتها نهاية العصر الإمبراطوري الأعلى أدت إلى رحيل الوحدة العسكرية التي كانت تقيم في حصن تمودة.

والتاريخ الذي يقترحه لونوار[40] بالنسبة لحصن تمودة (نهاية القرن الأول وبداية الثاني) قد تؤكده عملية المقارنة مع حصون موريطانيا الطنجية الأخرى المعروفة والتي يرجع تاريخها إلى الفترة المذكورة. وجلي أن شكل أبراج زوايا الحصن الأولي في تمودة – جداران متعامدان مع السور الخارجي – يميز هندسة البناء العسكري الشمال إفريقي. ونرى هذا الشكل في تموسيدا[41] التي شيد حصنها بعد 166م، وكذا في حصن[42] ***Ad Maiores*** الذي شيد خلال سنتي 104 ـ105م.

فلقد تم التعرف على أربعة عشر حصنا في موريطانيا الطنجية[43]، أحد عشر

منها معروفة لدينا أبعادها تقريبا. وفي هذه الأحد عشر حصنا، تتفرد مجموعة منها بمساحتها التي تتراوح ما بين 0.67 و 0.90 هكتار. ويتعلق الأمر بحصون طبرناي (Tabernae) وفريجداي (Frigidae) وعين الشكور (Schkour Aïn) وسيدي موسى بوفري (Sidi Moussa bou Fri) وتمودة (Tamuda) وبناصا (Banasa). ولقد خضعت أربعة منها إلى أبحاث بينت أن حصون طبرناي وعين الشكور وسيدي موسى بوفري وتمودة تشكل مجموعة متجانسة هندسيا:

ـ حصن طبرناي الواقع جنوب زليل (Zilil) هو أصغر هذه الحصون الأربعة، يبلغ طول ضلعاه 78 م على 86 م ، وبالتالي فمساحته تبلغ 0.67 هكتار. وهو الحصن الذي لدينا أقل المعلومات بشأنه. غير أن القطع النقدية التي عثر عليها فيه تجعل تأسيسه يرجع على الأقل إلى عصر أنطونان[44].

ـ حصن عين الشكور الواقع شمال وليلي والذي تم التعرف عليه منذ عهد لا مارتينير (La Martinière) (القرن 19)، خضع لعمليات تنقيب محدودة سنة 1959. ويبدو أن الحصن الأصلي في هذا الموضع تم تخريبه حوالي منتصف القرن الثاني للميلاد، ثم شيد بعد ذلك بقليل فوق الموضع نفسه بناء ثان خضع لنفس التصميم. ويتعلق الأمر بحصن مربع يبلغ ضلعه حوالي 90م، ومساحته 0.81 هكتار. ونعرف، حسب لونوار[45]، أن كتيبة المشاة (*coh. Asturum et Callaecorum*) كانت تحتل هذا الموضع منذ 57م ، وبالتالي فيحتمل أن بناء الحصن الأصلي يرجع إلى نهاية القرن الأول كأبعد تقدير[46].

ـ حصن سيدي موسى بو فري الواقع غرب وليلي. وكان J. Baradez قد عثر على هذا الموضع خلال عمليات الاستكشاف الجوي التي قام بها في المغرب. وتمكن هذا الباحث من الكشف عن الباب الشرقي لهذا الحصن[47]. وقام لونوار[48] من بعده بعمليات تنقيب في الحصن المذكور استهدفت البابين الشمالي والغربي والزاوية الشمالية الغربية من الحصن.

وحصن سيدي موسى بو فري له شكل مربع : 94.70م من الشمال إلى الجنوب، و93.40م من الشرق إلى الغرب، بحيث تبلغ مسافته 0.88 هكتار. وكشف لونوار خلال تنقيباته عن البرج الغربي للباب الشمالي، والبرج الجنوبي للباب الغربي. كما عثر على بقايا آثار الباب الشرقي مكنته من مقارنتها بالبابين الشمالي والغربي؛ بينما لم يعثر على أي أثر للباب الجنوبي الذي يبقى مجهولا. والأبواب الثلاثة المعروفة محمية ببرجين مستطيلين لهما نتوء نصف دائري خارج الأسوار، ويرجع تاريخها (اعتمادا على التصنيف) إلى العصر السيفيري.

وحسب لونوار[49] فإننا ما زلنا نجهل عدة أشياء عن تفاصيل الجانب التنظيمي في الحصون المذكورة أعلاه، وكذا عن التغييرات والإصلاحات التي شملتها. والواقع فإن الحصون المذكورة تتشابه فيما بينها إلى حد كبير. فمساحتها تقريبا واحدة، وتلائم إلى حد كبير الكتائب العسكرية الرومانية التي كانت تعسكر في هذه الحصون: cohors peditata quingenaria ؛ وشكلها جميعا مربع أو قريب من المربع، وتاريخ بنائها واحد: الأعوام الأخيرة من القرن الأول، أو الأعوام الأولى من القرن الثاني. ويعتقد لونوار[50] أن حصن تمودة وسيدي موسى بوفري عرفا عملية إصلاح ربما كانت شاملة خلال العهد السيفيري. وتؤكد الهندسة العسكرية لهذه الحصون تماسك شبكة الحماية والحراسة التي وضعتها الإدارة الرومانية بعد إحداثها إقليم موريطانيا الطنجية.

وحسب روبيفا [51] (R. Rebuffat)، فإن معلوماتنا بخصوص المعسكرات الرومانية في المغرب القديم قد تطورت تطورا سريعا في العقود الأخيرة، وستتطور حتما في المستقبل بفضل التنقيبات الأثرية اللاحقة، ونشر تقاريرها.

وعلاوة على الحصون التي ترجع إلى العصر الإمبراطوري الأعلى[52]، و تلك التي تعود إلى العصر الإمبراطوري الأسفل[53]، ينبغي إضافة "الحاميات"، بحيث أننا نعرف، حسب روبيفا[54]، وجود فرق عسكرية أقامت في المغرب القديم، غير أننا نجهل مكان إقامتها بالضبط.

فبالنسبة للعصر الإمبراطوري الأعلى، نعرف أن الوالي الروماني كان يتوفر على فرق جنود في مكان ما من طنجة. ويبدو من المؤكد احتضان القصر الكبير لجناح جيش. كما أننا نجهل أين كانت تقيم فرق الجيش في تموسيدا قبل تشييد المعسكر الكبير.

وبخصوص العصر الإمبراطوري الأسفل، فإننا نعرف وجود جنود في سلا (شالة)، غير أننا لا نعرف هل كان هؤلاء الجنود يقيمون في المعسكر القديم. وفي ليكسوس، يفترض روبيفا[55] وجود الجيش في المدينة.

وتبقى هناك ثلاث حاميات كانت تعسكر في أماكن ما زالت مواضعها مجهولة لدينا، ويتعلق الأمر ب Castrabariensi و Pacatiana وربما Duga.

ولقد أسست هذه المعسكرات خلال القرن الأول الميلادي: تموسيدا (79 و 88)، سلا (شالة)(88)، سيدي سعيد (النصف الثاني من القرن الأول)، عين الشكور (قبل 57)، طوكولوسيدا (88).

وبخصوص العصر الامبراطوري الأسفل، تؤكد نتائج التنقيبات الأثرية ما ورد في نص Notitia Dignitatum، ومفاده أن حصون طنجة والبنيان وتمودة والسوير وطبرناي كانت فعلا محتلة عسكريا في القرن الرابع. ويحتمل أن هذه المعسكرات ظلت قائمة في عهد الإمبراطور هونوريوس (Honorius)، غير أنها لم تقو على مقاومة الغزو الوندالي سنة 429[56] .

التنظيم الداخلي لحصن تمودة

1ـ مركز القيادة:

يظهر في الموضع الذي يوافق مركز القيادة (principia) مبنى كبير مستطيل الشكل، يبلغ عرضه 16م وطوله 21م. وقد أسندت إلى هذا المبنى المستطيل المركزي حجرتان شاسعتان، على اليمين وعلى اليسار. وكان هذا الشكل الهندسي يتميز

بتناظره؛ غير أنه لم يعد على حاله الأولى نظرا للتغييرات التي أدخلت عليه فيما بعد[57].

وكان المدخل الأصلي الذي يرجع تاريخه إلى المرحلة الأولى في عملية تشييد الحصن، يبلغ أربعة أمتار، وكان محاطا بحجرتين صغيرتين تنفتحان على الفناء.

وفيما بعد تم بناء مدخل ثان وأخير أمام المدخل الرئيسي، يبلغ عرضه 1.20 م؛ وجهز هذا المدخل بباب كان مصراعه ضخما وثقيلا بالنظر إلى الآثار الباقية في العتبة.

ويرى بييابيردي (N. Villaverde Vega) [58] أن تضييق هذا المدخل وتجهيزه بباب لإقفاله يعكس دون شك تقليص عدد العسكر الذين كانوا مكلفين بحراسة مبنى مركز القيادة. وتؤكد التغييرات التي استهدفت تضييق مداخل أبواب سور الحصن تقليص القوة العددية للجند المكلفين بمراقبة أبواب المعسكر. ويبدو أن حامية تمودة في نهاية العصر الإمبراطوري الروماني كانت تتكون من عدد قليل من الجند.

ثم بنيت على يسار هذا المدخل الذي يرجع إلى عهد متأخر من تاريخ المدينة، قاعة خصصت لاحتواء صهريج كبير؛ ويمين هذه القاعة، توجد حجرة أخرى تجهل وظيفتها (ربما موضع وجود فيلق الحراسة خلال نهاية العصر الإمبراطوري؟)[59].

وبعد اختراق ممر المدخل، توجد الساحة المركزية للمبنى. وربما كانت هذه الساحة محاطة بأروقة كما تشهد على ذلك أسس الأعمدة التي ما زال بعضها قائم في عين المكان[60]. وفيما بعد تم تقليص مساحة الساحة بشكل هام.

وفي مراكز قيادة أخرى خلال العصر الإمبراطوري المتأخر، عرفت مساحات ساحات الحصون تقلصا وأصبحت عبارة عن ممر يؤدي إلى مقر القيادة.

وعلى جانبي الساحة الأصلية تم بناء قاعتين شاسعتين ربما استعملتا كمخزن أسلحة، كما كان الشأن في مراكز القيادة التي ترجع إلى بداية العصر الإمبراطوري

الروماني. وبالنسبة لتمودة فإن هاتين القاعتين بعد استعمالهما في مرحلة أولى، تم فصلهما عن الجزء المركزي. ويتكون الجزء الخلفي الواقع شمال المبنى من ثلاث حجر موازية بعضها للبعض. ويعلو مستوى سطح الأرض في هذه الحجر مستوى الساحة ب 75 سنتم. ويرى بيبابيردي [61] (N. Villaverde Vega) أن تعلية سطح الأرض في هذا الموضع، ربما كان الهدف منها اصطناع دكة؟

وفي هذا الجزء الخلفي، تتفرد الحجرة المتوسطة بالنسبة للحجرتين الأخريتين، بالنظر إلى موضعها وكذا أبعادها. وفي وسط هذه الحجرة مازال يوجد أثر قاعدة عمود تستند إلى وسط الجدار الذي يقابل باب الحجرة. ويحتمل، حسب بيبابيردي [62] (N. Villaverde Vega)، أن توافق هذه الحجرة l'aedes signorum أو l'aedes principiorum ، وهو المكان الذي كانت تجري فيه الطقوس الدينية المتعلقة بالرايات العسكرية وكذا بعبادة الأباطرة الرومان. أما القاعتان الواقعتان يمين وشمال l'aedes principiorum، فقد تكونا ، كما هو الشأن في الحالات الأخرى، استعملتا لمهام إدارية.

ومن حيث الجانب الهندسي، يمكن الوقوف على الاختلافات التي تميز تقنيات البناء التي تم استعمالها في مركز القيادة.

ـ ففي أقدم آثار المبنى التي تتجلى في بعض أجزاء السور، يمكن الوقوف على دلائل استعمال تقنية " البناء الإفريقي " [63] (*opus africanum*) . ويتعلق الأمر بنفس التقنية التي استعملت في بناء الأبراج الداخلية التي تستند إلى أسوار الحصن. وتعتبر المرحلة الأولى من بناء مركز القيادة معاصرة لتشييد الحصن التي ترجع، حسب بيبابيردي [64] (N. Villaverde Vega)، إلى نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني.

ـ وفي معظم التغييرات التي أدخلت على بناء مركز القيادة استعملت تقنية البناء بقطع الحجارة (الدبش) l'opus caementicium ، استعملت فيها قطع حجرية متوسطة الحجم، وأحيانا كتل حجرية سبق وأن استعملت. وليس لدينا تاريخ دقيق

عن هذه المرحلة، غير أنها ترجع إلى نهاية العصر الإمبراطوري. وانطلاقا من هذه المعطيات، قدم بيبابيردي[65] (N. Villaverde Vega) اقتراحا لتأريخ المبنى المركزي لمقر القيادة، وهو تاريخ ينقسم إلى مرحلتين:

ـ **المرحلة الأولى**: كان المبنى خلالها على شكل مستطيل وله جناحان جانبيان ناتئان على اليمين وعلى الشمال. وتتوسط المبنى ساحة مركزية ذات أروقة. وكان الجزء الخلفي من المبنى مقسما إلى ثلاث حجر. ويشبه تنظيم مجال مركز القيادة في هذا الموضع نظيره في حصن طبرناي (للا الجيلالية)[66] الذي يعود تصميم بنائه إلى بداية العصر الإمبراطوري، وبالضبط إلى العصر الأنطوناني.

ـ **المرحلة الثانية**[67] : وحددت خلالها التغييرات التي أدخلت على مركز القيادة الشكل الذي أصبح هذا المبنى يكتسيه خلال نهاية العصر الإمبراطوري، بحيث قلصت مساحة الساحة المركزية وتم عزل حجرة *l'aedes signorum* التي أبرزت أهميتها.

ويجوز أن يكون مركز القيادة قد عرف بعض التغييرات الطفيفة إلى غاية نهاية الاحتلال، حسب ما يبدو من الرسوم التصميمية التي أنجزها طراديل خلال تنقيباته في تمودة سنتي 1954-1955. ولقد شملت هذه التغييرات بعض أجزاء الأسوار، ويبدو أنها أدت إلى تغيير التناظر البنيوي الذي كان يميز الساحة المركزية[68]. وقد تؤكد هذه التغييرات تعمير الحصن تعميرا مؤقتا بعد نهاية نشاطه العسكري.

2 ـ مجلس الضباط (schola):

تعرف بيبابيردي [69] (N. Villaverde Vega) في القسم الشمالي الشرقي من الحصن، وبالضبط في موضع مركز القيادة على أطلال مبنى فريد لم يتم بعد الكشف عن شكله الهندسي تماما.

ويتكون هذا المبنى من قاعة مستطيلة الشكل يتمم أحد أطرافها شبه "محراب" نصف دائري. وتقنية البناء المستعملة في هذه القاعة هي *l'opus caementicium* في أبسط مظاهرها: أحجار صغيرة يجمع بينها ملاط خفيف. وبالنظر إلى تصنيفها، يعتقد بييابيردي[70] (N. Villaverde Vega) أنها توافق مجلس الضباط، وقد يؤكد هذه الفرضية موقع القاعة في مركز القيادة، على يمين مقر القائد. وبخصوص تاريخ هذا المبنى، يرى الباحث الإسباني أن هذا الصنف من المباني ذات "محاريب" نصف دائرية غير سابقة للقرن الثالث.

3ـ الأهراء [71] (horrea):

كانت المخازن التي تحفظ فيها المؤن توجد عند الزاوية الجنوبية الغربية من الحصن. وهو المكان الأكثر علوا والأكثر تشميسا والأكثر جفافا في الحصن. وحسب بييابيردي[72] (N. Villaverde Vega) فلا معلومات ستراتيغرافية لدينا بخصوص هذا المبنى.

وتمتد الأهراء على مساحة هامة تتكون من حجر صغرى، أرضية بعضها لاينفذها الماء، وهو ما كان يحفظ المواد الغذائية من الرطوبة. وقسم من هذه الأهراء تخترقه جدران صغرى وكتل كبرى من حجر الصوان لدعم الشواني المعلقة (*horrea pensilia*).

4ـ الحمامات (balneum) :

كانت الحمامات توجد بالقرب من الباب الجنوبي (porta praetoria) للحصن[73]. ولقد بنيت على جزء من نهج via praetoria القديم، وهو مايعتبره بييابيردي[74] (N. Villaverde Vega) دليلا على كرونولوجيتها المتأخرة. وشكل الحمامات مربع، وحجمها صغير (6.60 م على 4.40 م). والمبنى مقسم إلى قاعتين

يفصلهما جدار كبير في الوسط يستند إلى ثلاثة أقواس بنيت من الآجر. وكما هو الحال في الحمامات القديمة، كان يوجد تحت الحمام فرن تحت أرضي لتسخينه.

وكان حصن تمودة يمد بالماء عن طريق قنوات تحت الأرض يوجد مدخلها تحت الباب الجنوبي، بالقرب من الحمامات، ثم تتجه هذه القنوات على شكل خط مستقيم إلى غاية الصهريج بجوار مركز القيادة؛ وبقية الماء كانت تخرج تحت الباب الشرقي (*porta principalis dextra*) .

5ـ مبان أخرى داخل الحصن :

يعتقد بييابيردي[75] (N. Villaverde Vega) أن الآلات الطبية التي عثر عليها في تمودة قد تدل على وجود مستوصف عسكري في الحصن، وأن هذا المستوصف ربما يوافق مبنى يستند إلى السور الجنوبي. فبالنظر إلى تصنيفه، قد يكون هذا المبنى هو *valetudinarium* ، (المستوصف العسكري). ويتكون هذا "المستوصف" من حجرة صغيرة ومستطيلة الشكل، مدخلها مكون من حجرتين موازيتين الواحدة للأخرى[76].

وكانت ثكنة الجند وكذا منازل عائلاتهم توجد أيضا داخل المعسكر. وأبعاد هذه البيوت متباينة، غير أن التصميم الشائع هو البيت المستطيل المقسم إلى حجرتين. وهذه البيوت كان لها مدخل واحد يفضي إلى الحجرة الأولى التي كانت تقع أمام الحجرة الثانية الموجودة في مؤخر البيت. ويعتقد بييابيردي[77] (N. Villaverde Vega) أن معظم هذه المساكن كانت توجد على جانبي *via praetoria*، جنوب *via principalis*.

خاتمة :

يعتبر حصن تمودة الذي عمر خلال العصر الإمبراطوري الأعلى والأسفل نموذجا لتهيئة الحصون العسكرية الرومانية على مر القرون.

وبالرغم من كون هذا المعسكر الروماني لم ينقب عنه بشكل تام، وبالرغم من أن بنيته الهندسية الظاهرة ترجع إلى القرن الخامس، وهو تاريخ هجره، فإنه يمكن التمييز بين ثلاث مجالات تم إعدادها وفقا لمعايير التنظيم العسكري الروماني:

1 ـ مجال مركز القيادة: وكان يقع في وسط المعسكر، شمال via principalis. ويتكون هذا المجال من مباني أساسية لممارسة السلطة، وأخرى للقيام بالمهام الإدارية.

2 ـ المجال السكني: بالرغم من أنه تم العثور في معظم الحصن على بيوت محتملة، فجزء كبير منها بني جنوب *via principalis* وكذا على جانبي *praetoria via*.

3 ـ المجال المخصص لخدمات الحصن كان يحتل موقعا هامشيا، على الأقل خلال العصر الإمبراطوري الأسفل، كما هو الشأن بالنسبة للأهراء والحمامات والمستوصف العسكري المحتمل.

والتصميم الذي أصبح يكتسيه الحصن خلال العصر الإمبراطوري الأسفل، والناتج عن التغييرات المستمرة التي أدخلت عليه على مر القرون، لا يعكس حالة تجمع سكني عسكري فوضوي. فلقد كان بإمكان التغييرات التي عرفتها المباني أن تمحي شكلها الأولي الذي كان يتميز بانتظامه وشكله المخطط الذي يرجع إلى العصر الإمبراطوري الأعلى. لكن هذه التغييرات كانت قليلة الأهمية بحيث عمليا، استمر تنظيم قطاعات الحصن يعمل طبقا للتراتبية العسكرية السائدة في المعسكرات الرومانية خلال ما ينيف عن الثلاثة قرون التي استغرقها احتلال الحصن، وإلى غاية إخلائه.

وبخصوص مركز القيادة (principia)، يلاحظ أن المبنى الكبير المركزي الذي كان يمثل قلب الإدارة العسكرية خلال العصر الإمبراطوري الأعلى، قد عرف تغييرات هامة على مر القرون. وتكمن أبرز هذه التغييرات في انعزال وشبه زوال الساحة المركزية (ميدان المعسكر)، وذلك بهدف إبراز أهمية دار الإمارة (l'aedes principiorum) . ولقد زادت أهمية المبنى المركزي للقيادة خلال العصر الإمبراطوري الأسفل بصفته مجالا يرمز إلى السلطة الرومانية.

ويبدو من خلال التنظيم الهندسي لمعسكر تمودة أن الجنود الذين احتلوا هذا الحصن كانوا خاضعين على مدى العصور للقوانين والأعراف العسكرية الرومانية الأكثر قدما.

وحسب نص (*Notitia dignitatum*)، فإن الجنود الذين كانوا يحتلون الحصن خلال نهاية العصر الإمبراطوري هم جند "الحدود" (*limitanei*). ويطلق هذا المصطلح على وحدات عسكرية كانت تقيم بصفة دائمة في الإقليم. ويرى بيبابيردي[78](N. Villaverde Vega) أنه اعتمادا على التصنيف الهندسي للحصن، فإن الجنود الذين كانوا يحتلونه، بغض النظر عن أصلهم، كانوا متمسكين بالأعراف العسكرية الرومانية. ويعتبر الباحث الإسباني بناء الحمام الذي يرجع تاريخه إلى العصر الإمبراطوري الأسفل، مؤشرا على الدرجة العالية التي بلغتها "رومنة" الجنود المقيمين في الحصن، دون التقليل من أهمية عدد الباربار الذين كانوا يعملون في الجيش الروماني.

ولقد عرفت القوة العددية لجنود معسكر تمودة تراجعا خلال العصر الإمبراطوري الأسفل. وحسب بيبابيردي[79] (N.Villaverde Vega) ، الذي لا يعطي أرقاما تجسد هذا التراجع، فإن تضييق الأبواب الخارجية للحصن وكذا أبواب مركز القيادة يعتبر دليلا على هذا التراجع العددي للجنود الذين كانوا مكلفين بحماية هذا الموضع.

ويوافق إخلاء حصن تمودة خلال الثلث الأول من القرن الخامس، زوال الجهازين العسكري والإداري في الإقليم الإسباني[80] (Diocèse Hispanique) الذي كان إقليم موريطانيا الطنجية تابعا له خلال العصر الإمبراطوري الأسفل. ولا يستبعد بيبابيردي (N. Villaverde Vega) [81] فرضية تعمير الحصن بعد إخلائه عسكريا، غير أن هذا التعمير في حالة إذا ما وقع، كان سريع الزوال بعد ذلك.

❒ ❒ ❒

هوامش

1- M. TARRADELL, *Guía arqueológica del Marruecos Español,* Tetuán 1953, pp. 28-30; Id., Las excavaciones de Tamuda de 1949 a 1955, Tamuda, V, 1er semestre, 1956, pp. 71-85; Id. , *Historia de Marruecos. Marruecos púnico,* Tetuán 1960, pp. 99-101.

2- M. TARRADELL, *Historia de Marruecos. Marruecos púnico,* p. 118.

3 ـ مصطفى غطيس، **تمودة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان،1991 ،1 ، ص ص. 55 - 53 .

4 ـ وليس " القيصر كلود " حسب عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الدار البيضاء 1984 ، ص.55؛ وراجع:

J.-C. FAUR, Caligula et la Maurétanie : La fin de Ptolémée, Klio, LV, 1973, pp. 249-271.

5 ـ وليس في " رومة " حسب عبد العزيز بن عبد الله، تاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص. 55 .

6 ـ عن الأسباب الكامنة وراء هذا الاغتيال وما نتج عنه راجع:

SUETONE, Caligula, XXVI ; DION CASSIUS, LIX, 25,1 ; J. CARCOPINO, Sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie, *in : Mélanges A. Ernout,* Paris 1940, pp. 39-50 ; T. KOTULA, Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie, *Archeologia,*

XV, 1964, pp. 76-92 ; P.- A. FEVRIER, *Approches du Maghreb romain. Pouvoirs, différences et conflits,* Aix-en-Provence 1989, p.109.

7 ـ وليس "يوبا الثاني" حسب عباس الجراري، وجود المغرب الحضاري والثقافي في العصر الجاهلي، **المناهل**،العدد الثامن، السنة الرابعة، ربيع الأول 1397 / مارس 1977 ، ص. 79. ونفس الخطأ ورد في كتاب القياصرة لصاحبه أوريليوس فيكتور الذي عاش في القرن الرابع الميلادي، راجع:

AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars,* 4,2 ; Paris 1975.

8 - L. CHATELAIN, Inscription relative à la révolte d'Aedemon, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1915, pp.394-399 ; M. TARRADELL, Nuevos datos sobre la guerra de los Romanos contra Aedemon, I C.A.M.E, Tetuán 1954, pp. 337- 344 ; J. GASCOU, " Aedemon ", i*n : Encyclopédie Berbère,* II, Aix-en-Provence, 1985, pp. 164-167.

9 - F. DECRET et M. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation* (des origines au Ve siècle), Paris 1980, p. 167.

10 - DION CASSIUS, LX, 9 : "Claude divisa en deux les Maures, ses sujets : ceux qui étaient du côté de Tingi ; ceux qui étaient du côté de Caesarea, villes dont les deux provinces ont reçu leurs noms, et il les soumit, les uns et les autres, à des gouverneurs de l'ordre équestre. (...)" ; AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars* 4,2.

11 - R. CAGNAT, *L'Armée romaine d'Afrique,* Paris 1912, t.II, pp. 254-257 ; A. AYACHE, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,* Paris 1964, pp. 50-51 ; P.-A. FEVRIER, *Approches du Maghreb romain,* p. 145.

5 ـ أشار سيستون إلى أهمية الضفة الجنوبية لمضيق جبل طارق من الناحية الإستراتيجية، وذلك منذ أقدم العصور. فلقد تنبه الإمبراطور ماكسيميان خلال زيارته لجنوب إسبانيا في القرن الثالث إلى أهمية المنطقة الواقعة بين طنجة وتمودة، ودورها في صد هجومات القبائل غير الخاضعة شمال المغرب؛ راجع:

W. SESTON, Dioclétien et la Tétrachie. I- Guerres et réformes (284 - 300), Paris 1946, pp. 117-118 ; M. TARRADELL, Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc:

Région de Tétouan, *B.A.M.,* VI, 1966, pp. 425-443 ; M. PONSICH, Le trafic du plomb dans le détroit de Gibraltar, *in : Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol,* t. III ; Paris1966, p. 1278 :

حيث يعتقد هذا الباحث أن معسكر تمودة بني أيضا لحماية المراكز التي كانت تتجر في المعادن المستغلة في هذه الناحية، والتي كانت تكتسي أهمية اقتصادية لا يستهان بها.

13 - C.L. DE MONTALBAN Y DE MAZAS, *Estudios sobre la situacion de " Tamuda" y las exploraciones realizadas en la misma,* 1933, mémoire dactylographié conservé à la bibliothèque de l'Institut national des sciences de l'archéologie et du patrimoine (INSAP), Rabat.

14 - M. LENOIR, Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc, *in : 113e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg, 1988, IVe Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord,* t. II, Paris 1991, p. 355.

15 - P. QUINTERO ATAURI y C. GIMENEZ BERNAL, *Excavaciones en Tamuda. Memoria resumen de las practicadas en 1943,* Delegacion de Educacion y Cultura, num.7, Tetuan, 1944, pp. 12-13.

16 - M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda y resultados de la campaña de 1948, *A.E.A.,* 74, 1949, pp. 86-100 ; *Id.*, Las excavaciones de Tamuda de 1949 a 1955, *Tamuda,* IV, 1er semestre, 1956, pp. 71-85.

17- M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 357.

18 - M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda ..., p. 90.

19 - M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda ..., p. 100 ; *Id.,* La crisis del siglo III de J.C. en Marruecos, *Tamuda,* III, 1955, p p. 75-105 ; *Id.,* Las excavaciones de *Tamuda* de 1949 a 1955, p.84.

20 ـ نتائج عمليات السبر الأثري هذه مذكورة في:

M. TARRADELL, Breve noticia sobre las excavaciones realizadas en Tamuda y Lixus

en 1958, *Tamuda,* VI, 1958, pp. 372-379 ; *Id.,* Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc : Région de Tétouan, p. 440.

21 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 357.

10 ـ انظر شكل 1 ، ومصدره :

M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, Fig.1, p. 356.

23 - M. LENOIR, *Les établissements militaires romains d'Afrique,* Mémoire de l'EFR (inédit).

24 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc): du Haut au Bas-Empire, *in: La hiérarchie (rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut Empire,* Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994) rassemblés et édités par Yann Le Bohec, Paris 1995, p. 330.

25 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc): du Haut au Bas-Empire, p. 330.

26 - M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda ..., p. 90.

27 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 358.

28 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 358.

29 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 358.

30 ـ نفسه.

31 ـ نفسه.

32- M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 359.

33- M. TARRADELL, Breve noticia sobre las excavaciones realizadas en Tamuda y Lixus en 1958, p. 379.

34 - M. TARRADELL, Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc : Région de Tétouan, p. 440.

35 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 361.

36 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p.330.

37 - M. GOMEZ MORENO, Descubrimientos y antiguedades en Tetuan, *Suplemento al numero del 10 de noviembre de 1922 del Boletin Oficial de la Zona del Protectorado Espanol en Marruecos,* Madrid 1922, p. 8.

38 - A. MASTINO, Un decurione dell'*Ala III Asturum praepositus castelli Tamudensis,* in una nuova dedica a giove nel *dies natalis* di Settimo Severo, *MEFRA,* 102, 1990 - 1, pp. 247-270.

39 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 330.

40 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 361.

41 - R. REBUFFAT, "Le camp", dans J.-P. CALLU, J.-P. MOREL, R. REBUFFAT, G. HALLIER, *Thamusida I,* Fouilles du Service des Antiquités du Maroc, Paris 1965, pp. 154-155, 169 .

42 - Ad Maiores : cap. GUNEAU , Ruines de la région de Négrine, *B.C.T.H. ,* 1907, pp. 314-335.

43 - R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, *L'Africa romana,* Atti del IV convegno di studio, Sassari, 12-14 dicembre 1986, Sassari, 1987, p. 59.

44 - R. REBUEEAT, *Les principia* du camp romain de Lalla Djilaliya (*Tabernae*), *B.A.M.,* 9, 1973-1975, pp. 350-376.

45 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 363.

46 - R. REBUEEAT, Inscriptions militaires au Génie du lieu d'Aïn Schkour et Sidi Moussa bou Fri, *B.A.M.,* 10, 1976, pp. 151-160.

47 - J. BARADEZ, Deux missions de recherches sur le limes de Tingitane, *C.R.A.I.,* 1955, pp. 294-295.

48 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, pp. 363-364.

49 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 365.

50 - M. LENOIR, Le camp de *Tamuda* et la chronologie de quelques camps du Maroc, p. 365.

51 - R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, p. 40.

52 ـ السوير وطبرناي وفريجيداي وسوق الأربعاء وبناصا وتموسيدا وسلا وتمودة وسيدي سعيد وعين الشكور وسيدي موسى بوفري وطوكولوسيدا.

53 ـ طنجة الغندوري والبنيان والسوير وطبرناي وفريجداي وتمودة.

54 - R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, p. 40.

55 - R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, p. 40.

56 - R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, p. 41.

57 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale

interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 330.

58- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 330.

59- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 331.

60 ـ انظر شكل 5، ومصدره: المرجع المذكور أعلاه، ص. 339.

61- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p.331.

62- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p.331.

63 ـ انظر شكل 5، ومصدره: المرجع المذكور أعلاه، ص. 339 .

64 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 332.

65 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 332.

66 ـ انظر شكل 6، ومصدره : المرجع المذكور أعلاه، ص. 340.

67 ـ انظر شكل 4، ومصدره : المرجع المذكور أعلاه، ص. 339.

68 ـ انظر شكل 7، ومصدره : المرجع المذكور أعلاه، ص . 340.

69- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 332.

70- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 332.

71ـ انظر شكل 9، ومصدره : المرجع المذكور أعلاه، ص. 341.

72- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 332.

72 ـ تعرف عليها كل من:

M. GOMEZ MORENO, Descubrimientos y antiguedades en Tetuan, p. 9; M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda y resultados de la campana de 1948, *A.E.A.,* 74, 1949, p. 92 .

74- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 333.

75- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 333.

76 ـ انظر شكل 10، ومصدره : المرجع المذكور أعلاه، ص. 341.

77 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 333.

78- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 334.

79- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc), p. 334.

80 - L.-A. GARCIA MORENO, *Historia de España Visigoda,* Madrid 1989, pp. 49-54.

81 - N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du *castellum* de Tamuda (Tétouan, Maroc), p.334.



بيبليوغرافيا

-A. AYACHE, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris 1964.

-J. BARADEZ , Deux missions de recherches sur le limes de Tingitane, *C.R.A.I.*, 1955, p. 294-295.

-R. CAGNAT, *L'Armée romaine d'Afrique,* t.II, Paris 1912.

-J. CARCOPINO, Sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie, *in : Mélanges A. Ernout,* Paris 1940, p. 39-50.

-L. CHATELAIN, Inscription relative à la révolte d'Aedemon, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1915, p. 394-399.

-F. DECRET et M. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation* (des origines au Vè siècle), Paris 1980.

-J.-C. FAUR, Caligula et la Maurétanie : La fin de Ptolémée, *Klio,* LV, 1973, p. 249-271.

-P.- A. FEVRIER, *Approches du Maghreb romain. Pouvoirs, différences et conflits*, Aix-en-Provence 1989.

-J. GASCOU, " Aedemon ", in : *Encyclopédie Berbère,* II, Aix-en-Provence, 1985, p. 164-167.

-M. GOMEZ MORENO, Descubrimientos y antiguedades en Tetuan, *Suplemento al numero del 10 de noviembre de 1922 del Boletin Oficial de la Zona del Protectorado Espanol en Marruecos,* Madrid 1922.

-T. KOTULA, Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie, *Archeologia,* XV, 1964, p. 76-92.

-M. LENOIR, *Les établissements militaires romains d'Afrique, Mémoire de l'EFR* (inédit).

-M. LENOIR, Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc, in: *113e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg, 1988, IVe Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord,* t. II, Paris 1991, p.355-365.

-A. MASTINO, Un decurione dell'Ala III Asturum praepositus castelli Tamudensis, in una nuova dedica a giove nel dies natalis di Settimo Severo, *MEFRA,* 102, 1990 - 1, p. 247-270.

-A. MASTINO, Il castellum Tamudense in eta Severiana (riassunto), *Ant. Afr.,* XXVII, 1991, p.119-121.

-C.L. DE MONTALBAN Y DE MAZAS, *Estudios sobre la situacion de "Tamuda" y las exploraciones realizadas en la misma,* 1933, mémoire dactylographié conservé à la bibliothèque de l'Institut national des sciences de l'archéologie et du patrimoine (INSAP), Rabat.

-M. PONSICH, Le trafic du plomb dans le détroit de Gibraltar, *in : Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol,* t. III ; Paris1966, p. 1271-1279.

-P. QUINTERO ATAURI y C. GIMENEZ BERNAL, *Excavaciones en Tamuda. Memoria resumen de las practicadas en 1943,* Delegacion de Educacion y Cultura, num.7, Tetuan, 1944.

-R. REBUFFAT, "Le camp", dans J.-P. CALLU, J.-P. MOREL, R.REBUFFAT, G. HALLIER, *Thamusida I*, Fouilles du Service des Antiquités du Maroc, Paris 1965.

-R. REBUEEAT, Les principia du camp romain de Lalla Djilaliya *(Tabernae), B.A.M.,IX,* 1973-1975, p.350-376.

-R. REBUEEAT, Inscriptions militaires au Génie du lieu d'Aïn Schkour et Sidi Moussa bou Fri, *B.A.M., X,* 1976, p.151-160.

-R. REBUFFAT, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane, *L'Africa romana,* Atti del IV convegno di studio, Sassari, 12-14 dicembre 1986, Sassari, 1987, p.31-78.

-W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrachie. I- Guerres et réformes* (284 - 300), Paris 1946.

-M. TARRADELL, Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc : Région de Tétouan, B.A.M., VI, 1966, p. 425-443.

-M. TARRADELL, *Guia arqueologica del Marruecos Espanol,* Tetuan 1953.

-M. TARRADELL, Las excavaciones de Tamuda de 1949 a 1955, *Tamuda,* IV, 1er tremestere, 1956, pp. 71-85.

-M. TARRADELL, Breve noticia sobre las excavaciones realizadas en Tamuda y Lixus en 1958, *Tamuda,* VI, 1958, p.372-379.

-M. TARRADELL, *Historia de Marruecos. Marruecos punico,* Tetuan 1960.

-M. TARRADELL, Estado actual de nuestros conocimientos sobre Tamuda y resultados de la campana de 1948, *A.E.A.,* 74, 1949, p.86-100.

-M. TARRADELL, Nuevos datos sobre la guerra de los Romanos contra Aedemon, I *C.A.M.E ,* Tetuan 1954, p. 337- 344 .

- N. VILLAVERDE VEGA N., Recherches sur les camps romains du Maroc, campagne 1991, La stratégie militaire du Bas-Empire en Maurétanie tingitane, Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord, VIe colloque international, 118e congrès national des sociétés savantes, Pau, oct. 1993, Paris, 1995, p. 343-364.

-N. VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc) : du Haut au Bas-Empire, *in : La hiérarchie (rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut Empire, Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994)* rassemblés et édités par Yann Le Bohec, Paris 1995, p. 329- 341.

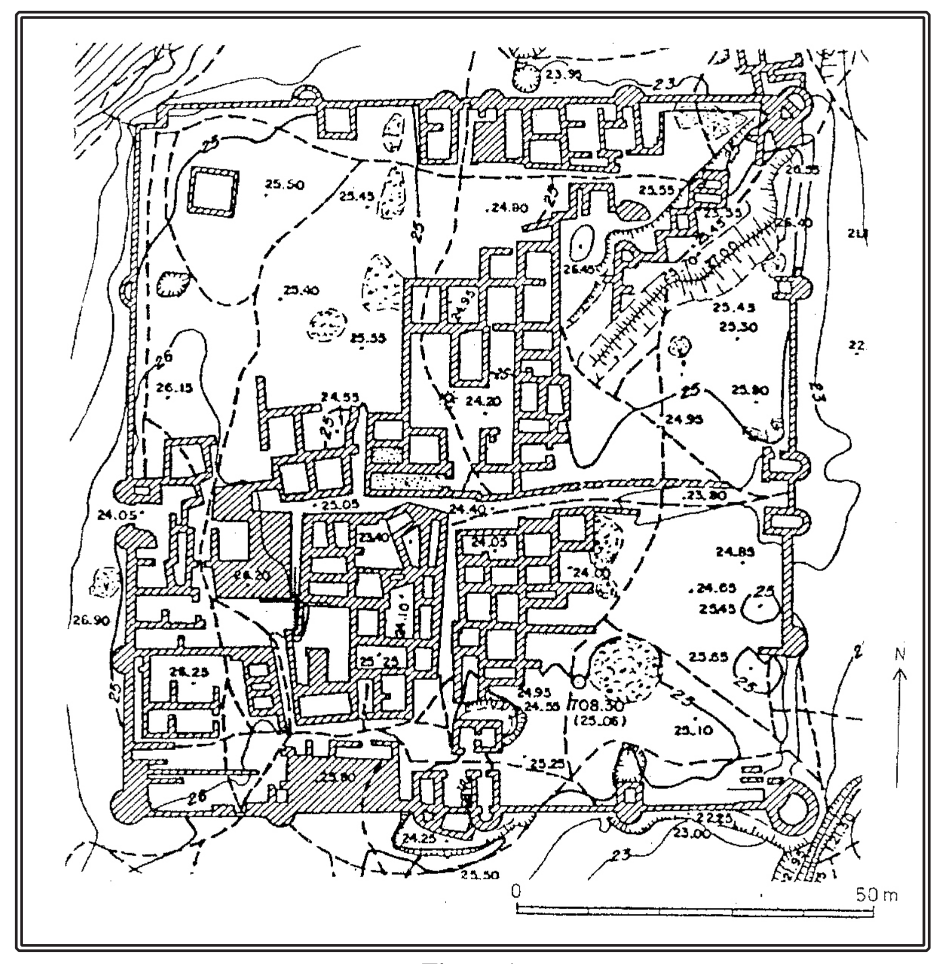
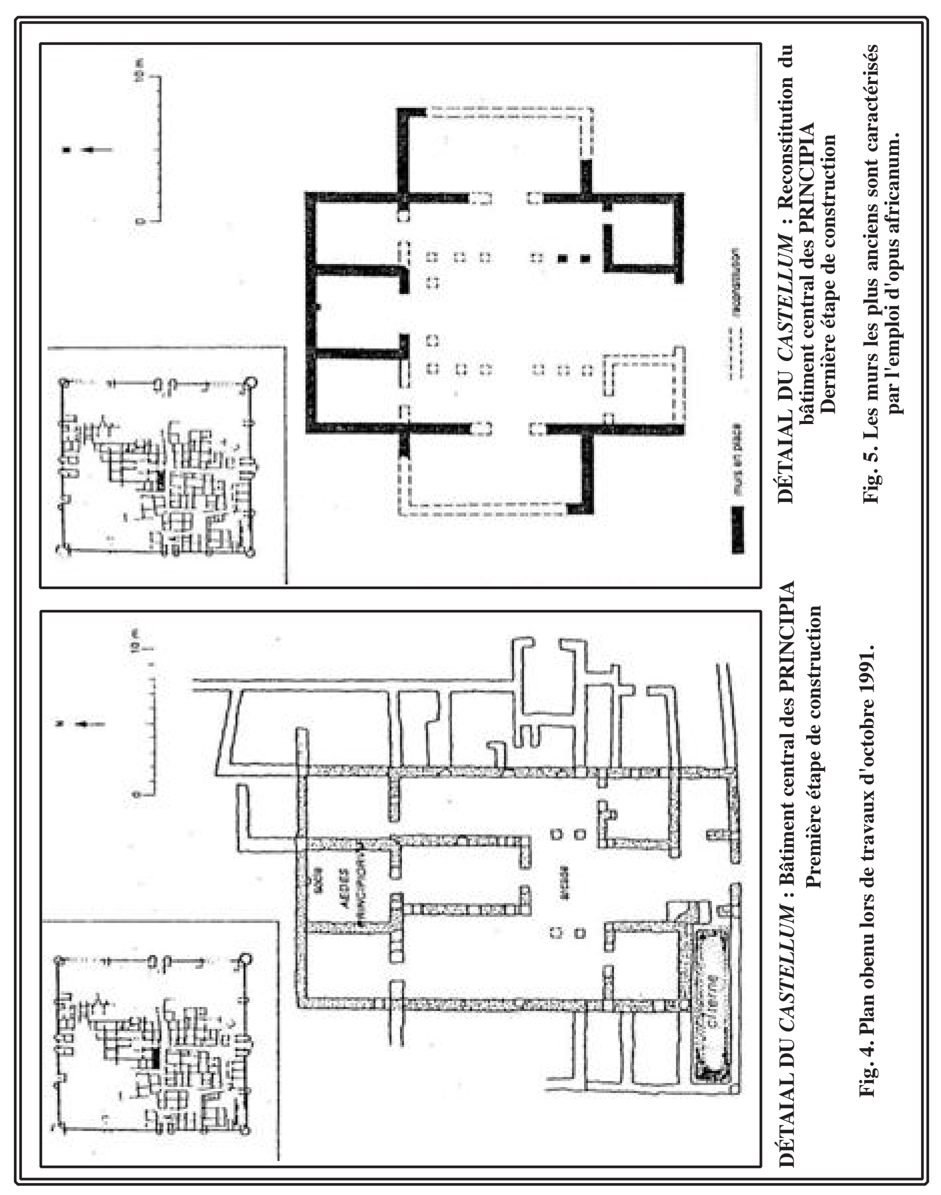


Figure 1.

Restitution photogrammétrique du camp de *Tamuda.*
(Restitution Gallot, publiée avec l'autorisation de l'INSAP, Rabat).

- M. LENOIR, Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc, *in: 113e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg, 1988, IVe Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord,* t. II, Paris 1991, p.356.



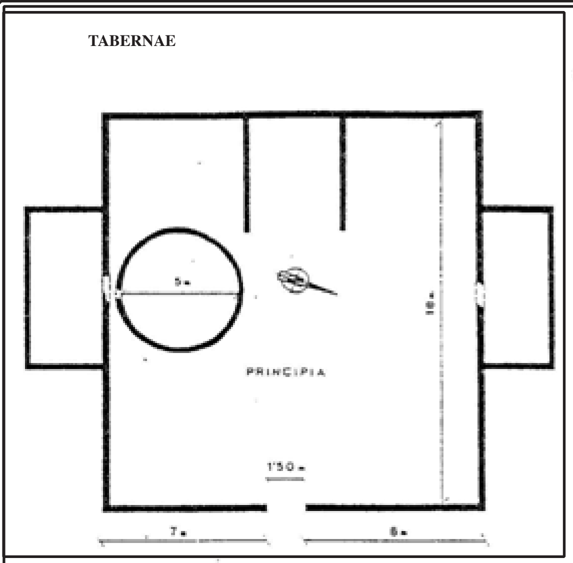
DÉTAIAL DU *CASTELLUM* : Bâtiment central des PRINCIPIA
Première étape de construction

Fig. 4. Plan obenu lors de travaux d'octobre 1991.

DÉTAIAL DU *CASTELLUM* : Reconstitution du bâtiment central des PRINCIPIA
Dernière étape de construction

Fig. 5. Les murs les plus anciens sont caractérisés par l'emploi d'opus africanum.

-N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc) : du Haut au Bas-Empire, *in : La hiérarchie (rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut Empire, Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994)* rassemblés et édités par Yann Le Bohec, Paris 1995, p. 339.



Plan des PRINCIPIA de TABERNAE d'après H. de la Martinière, 1886

Fig. 6. Le plan du bâtiment central des principia de Tabernae, par sa typologie, doit se rapprocher du plan initial de *Tamuda*.

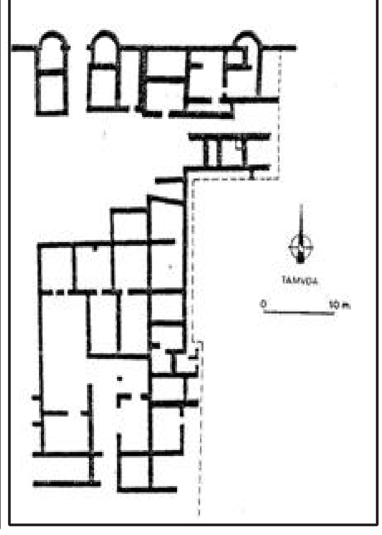
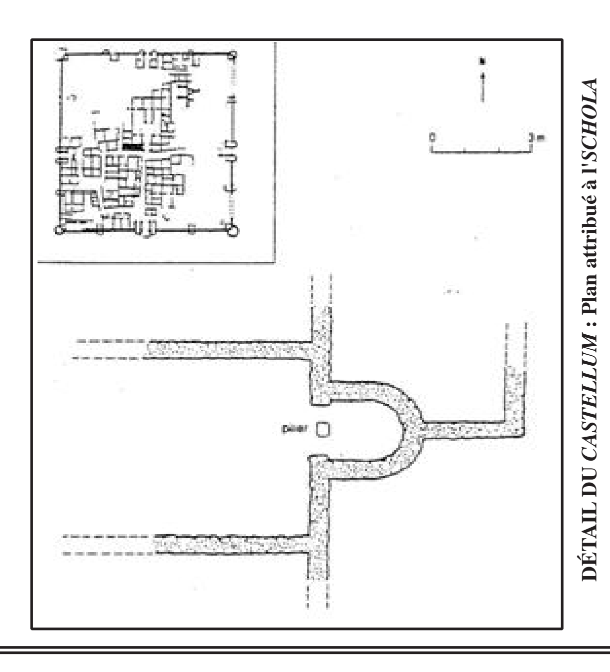
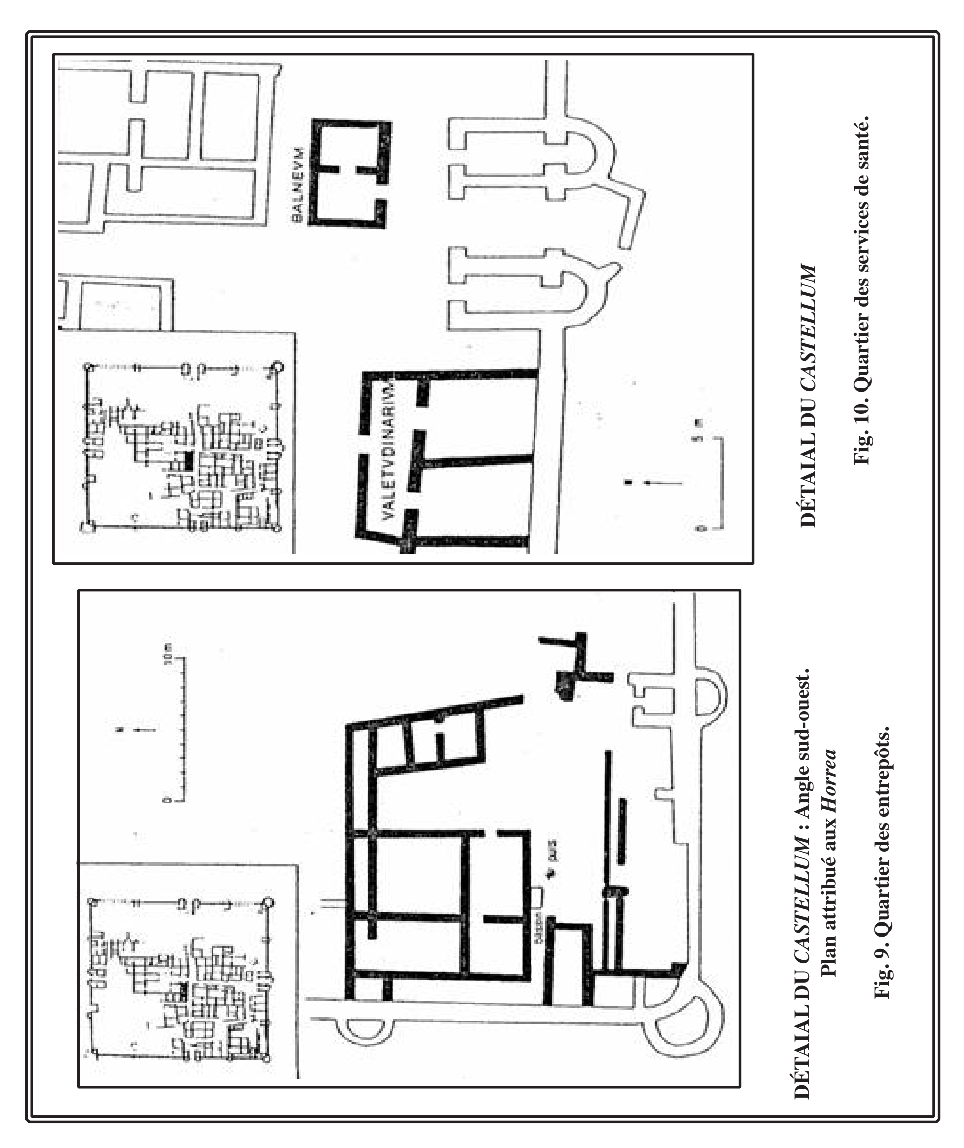


Fig. 7. Le plan des fouilles réalisées en 1954-1955, d'après M. Tarradell Mateu, Las excavaciones de Tamuda de 1949 a 1955. *Tamuda*, IV, 1956, Tetuán, fig. 2.



DÉTAIL DU *CASTELLUM* : Plan attribué à l'*SCHOLA*

Fig. 8. La *schola* prouve aussi l'existence d'un secteur administratif dans Bas-Empire



DÉTAIAL DU *CASTELLUM*

Fig. 10. Quartier des services de santé.

DÉTAIAL DU *CASTELLUM* : Angle sud-ouest.
Plan attribué aux *Horrea*

Fig. 9. Quartier des entrepôts.

- N.VILLAVERDE VEGA, La hiérarchie militaire et l'organisation architecturale interne du castellum de Tamuda (Tétouan, Maroc) : du Haut au Bas-Empire, *in : La hiérarchie (rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut Empire, Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994)* rassemblés et édités par Yann Le Bohec, Paris 1995, p. 341.

قــــراءات

قراء ة في أطروحة محمد المختار ولد السعد
إمارة الترارزة وعلاقتها التجارية والسياسية
مع الفرنسيين من 1703 إلى 1860

أحمد الشكري *

في التمهيد:

عادة ما تستدعي لحظة الاستقلال الوطني مسألة الهوية وخصوصياتها، مما يحتم البحث في الأصول التاريخية للمجتمع المعني، على غرار ما فعل الباحث الناني ولد الحسن باقتدار ملحوظ، حين توجهه لمعالجة زمن المرابطين أثناء المرحلة الصحراوية[1]. على أن محمد المختار ولد السعد على الرغم من وعيه العميق بحيثيات القضية، وإلمامه الواسع بصيرورة تطور المجتمع الأهلي، فضّل شأن عدد غير قليل من الباحثين، التوقف عند لحظة لاحقة وحاسمة من تاريخ بلاده: لحظة تقفز بنا مباشرة إلى القرن 17م، لتشهد على حركية اكتساح القبائل المعقلية للفضاء الشنقيطي، ثم قيام حرب شرببه إبان عشرة السبعين من ذات القرن، وما تمخض عنها من تبعات، أدت في نهاية المطاف إلى استقرار الوضع الديمغرافي، مما مهد لبداية وتدشين عهد جديد في التجربة التاريخية الشنقيطية.

* أستاذ باحث، معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس السويسي، الرباط.

وإذا جاز لنا اختزال الزمن الشنقيطي الإسلامي في الثقافة العالمة المحلية، يمكننا رصده في ثلاث محطات أساسية أو ثلاث لحظات تاريخية مُؤسسة: الأولى تبدأ بانتشار الإسلام في صحراء صنهاجة اللثام إبان القرن التاسع للميلاد، وتنتهي بقيام الحركة المرابطية خلال القرن 11م؛ أعقبتها مرحلة من الفراغ الوثائقي والصمت المطبق، دامت طويلا، حيث استغرقت خمسة قرون من الزمن. ذلك أنه بمجرد ما صعد المرابطون لتمهيد المغرب الأقصى، تاركين وراءهم صحاريهم، حتى خرجت الصحراء من اهتمامات الكتابات التاريخية، وأصبحنا بالتالي أمام حالة نكاد لا نجد فيها أي أثر مدوّن محلّي ومعاصر، يدلّنا على التطورات التي شهدتها صحراء صنهاجة خلال القرون اللاحقة، خاصة خلال الفترة المتراوحة فيما بين منتصف القرن 11 ومنتصف القرن 17م. ولتلك الوضعية "ما يسوغها من الناحيتين الموضوعية والذاتية في بلد لقاح [موريتانيا] لم يعرف عبر تاريخه سلطة مركزية قبل 1960. فالبنية العشائرية للمجتمع الموريتاني، وظاهرة التّرحال الدائب بحثا عن الماء والكلأ، وظروف الصحراء القاسية كان لها أكبر الأثر في عدم الاعتناء بالتوثيق ولاسيما في مجالات التاريخ وبالذات الاقتصادي والاجتماعي منه الذي لم يكن يتصدر اهتمامات القيّمين على التوثيق في ذلك المجتمع"[2]. وما من شك أن هذا التّقييم المقترح، يشمل الفترة المعنية والفترات أو العصور اللاحقة، لكن بمستويات متفاوتة.

وأما المحطة الثانية، فتأخذنا مباشرة إلى القرن 17م وما شهده من تطورات مرتبطة بحدث زحف وهجرة القبائل المعقلية(من بني حسان) التي اكتسحت الفضاء الشنقيطي، وأحدثت به تحولات عميقة خلال القرنين 18-19، إن على المستوى الديمغرافي أو السياسي أو الثقافي. وأخيرا، تأتي المحطة الثالثة، المرتبطة أساسا بالعهد الاستعماري الفرنسي مطلع القرن العشرين، والذي مهد له المستكشفون الأوروبيون خلال القرنين 18-19م بالعديد من الكتابات الاستكشافية والمناورات السياسية.

ولعل أهم ما يمكن التقاطه بخصوص المحطة الثانية على المستوى الثقافي، أنها شكلت قطيعة مع تلك الحقبة من القرون الخمسة من الصمت، إذ أدى اكتساح القبائل المعقلية إلى انتشار اللهجة الحسّانية وتعرّب ايزناكن (صنهاجة المصادر العربية) الجينيالوجي واللغوي[3]، مما سمح للبيضان أو الشناقطة بولوج عهد التدوين والتأليف في رحاب الثقافة العربية الإسلامية. ثم سرعان ما شهد الجانب الأخير نموا متصاعدا خلال القرنين 18-19م، فتهيأ للباحثين في حقول معرفية مختلفة رصيد مصدري محلي لا يستهان به مقارنة مع المرحلة السابقة؛ وقد زاد من إغراء هذه الفترة، أنها توافقت مع الرصيد المصدري الذي خلّفته مرحلة الكشوفات الجغرافية الأوروبية على الشواطئ الأطلنتية، فضلا عن الكتابات الممهدة للمرحلة الاستعمارية.[4]

ولئن كانت عودة الباحثين إلى المحطة الأولى (المرتبطة أساسا بزمن المرابطين والمقدمات التي أفضت إلى قيام هذه الحركة في رحاب الصحراء)، تفيد التأكيد على انتماء الشناقطة للإسلام والأمة الإسلامية، فإن الاهتمام بالمحطة الثانية يؤشر أو بالأحرى يندرج في إطار ترسيخ وتثبيت الانتماء للهوية العربية والثقافة العربية الإسلامية، بما يخدم الدولة الوطنية الناشئة؛ وفي ذات الوقت، يقدم للمشتغلين على الحقبة الاستعمارية الفرنسية، أي المحطة الثالثة والأخيرة، شهادة ذات عمق تاريخي، قادرة على مواجهة مرتكزات الخطاب الاستعماري.

لقد شكلت هذه اللحظات المؤسسة، خيطا ناظما ومتحكما في إكراهات التحقيب، وما يتولد عنه من ضرورة ابتداع الجهاز المفاهيمي الملائم لكل لحظة. وههنا، تجب الإشارة إلى أنه أمام ضعف التراكم الأكاديمي المتعلق بتاريخ موريتانيا بفعل حداثة نشأة الجامعة بنواكشوط (1981)، نسجّل ميلا وانجذابا لدى جلّ الباحثين الموريتانيين المشتغلين في حقل العلوم الإنسانية لتغطية أو بالأحرى للعودة إلى هذه اللحظات الثلاث، حتى ولو كان موضوع الدراسة يتعلق بالشعر الشنقيطي

خلال القرن13هـ/19م (أحمد ولد الحسن)، أو بصورة بلاد شنقيط من خلال الكتابات الأوروبية إبان العصر الحديث (محمدو بن محمذن)، أو بتحقيق مؤلف له صلة بالعهد الاستعماري الموافق لبداية القرن العشرين (إيزيد بيه بن محمد محمود)، أو بدراسة تتعلق بالنظام القانوني والشرعي لملكية الأرض في موريتانيا (يحيى بن البراء). ولعل مما يزيد في تزكية هذه الميولات لدى الباحثين الموريتانيين، أن القارئ العربي، قلما أبدى اهتماما جدّيا بتاريخ وثقافة المجتمع الموريتاني.[5]

ونرى أن كل جهد يروم استكشاف الإنتاج الثقافي الموريتاني بغرض استقراء تاريخ موريتانيا الأمس، يصعب عليه أن يفهمه ويتفهمه، دون استحضار المعطيات أو الخلفيات المنوه بها؛ إذ إنها تمثل المفاتيح الأساسية المساعدة في فهم وتفهم التطورات التي شهدها المسرح التاريخي الشنقيطي. على أن الصعوبات التي يواجهها المهتم أو المستكشف بهذا الصدد، لا تقف عند هذا الحد، ذلك أن تبعات فشل أهل المنطقة في بلورة وصياغة دولة مركزية قبل عام 1960، كان لها أثر ووقع بالغ في تشظي الزمن السياسي الشنقيطي، مما يضع أمامنا صعوبات ليست بالهينة في متابعة صيرورته. وفي هذا الإطار، يذكر المؤلف(إمارة الترارزة، ص251) أن تأكيد البُداة الظاعنين على وحدتهم الجينيالوجية، إنما هو نوع من التعويض عن تشتتهم المجالي؛ ثم يضيف، أنه إذا كان بنو حسان قد فشلوا في توحيد المنطقة على المستوى السياسي، فإنهم وحدوها على المستوى الثقافي بنشر لغتهم (اللهجة الحسانية) في عموم المنطقة الممتدة من تخوم وادي درعة شمالا إلى ضفاف نهر السنغال جنوبا، ومن المحيط الأطلسي غربا إلى منطقة أزواد شرقا (التجزئة السياسية مقابل الوحدة الثقافية خلال العهد الحساني، ص95).

كما ألمحنا فيما تقدم، فقد اختار محمد المختار ولد السعد منذ بداية مسيرته العلمية الانكباب على اللحظة الثانية، حيث أنجز رسالة جامعية برسم نيل الميتريز عام 1982، حول حرب شربّه (أو أزمة القرن 17م) وحيثياتها المختلفة، ثم نقّح

الدراسة وأصدرها عام 1994[6]. وقد أبان في هذا العمل عن كفاءة علمية معتبرة، أشّرت على ولادة مؤرخ محنك أو صاحب صنعة بتعبير ابن خلدون؛ وحينما أصدر مؤلفه الثاني حول الفتاوى عام 2000[7]، ازداد يقيننا بحسن ظننا.

وغير خاف، أنه منذ بداية مرحلة التدوين والتأليف في الفضاء الشنقيطي عند ملتقى القرنين 16 و17م، وإلى غاية دخول الاستعمار الفرنسي مطلع القرن العشرين، همين على التراث الثقافي الشنقيطي ميولات ذات نزعات فقهية أو أدبية ـ شعرية، مما جعل جلّ الإنتاج المعرفي المحلّي ينشدّ نحو هذين الحقلين، أو يصطبغ بلونيهما. من ثمة، شكلا قناتين ضروريتين وسندين أساسيين لكل منشغل بالحقول المعرفية المندرجة تحت اسم العلوم الاجتماعية والإنسانية، سواء تعلق الأمر بالعلوم السياسية، أو علوم اللغة (اللسانيات) والأدب والشعر، أو الفقه والتاريخ والجغرافيا والأنتروبولوجيا، والسوسيولوجيا الخ.

وتبعا لذلك، يمكن أن نجد ذات البيت الشعري أو النص الفقهي يتمتع بنفس الأهمية والاعتبار في كل الانشغالات المعرفية المومأ إليها، علما أن كل حقل حاول استغلال هذا الرصيد المتوفر، ثم عمل على ترويضه برسم خدمة أفق انتظار طبيعة الاختصاص.

في ركاب الاعتبارات المذكورة، يمكننا القول إن أطروحة أو دراسة محمد المختار ولد السعد المتعلقة بإمارة الترارزة، جاءت لتتوج مسار تجربة خصبة على جميع المستويات، استغرقت الكثير من الصبر والمجاهدة، وأخذت منه ما يزيد عن 15 سنة؛ وقد أعدّها هي الأخرى في سبيل نيل درجة علمية (الدكتوراه في التاريخ) بالجامعة التونسية، ثم أحب أن يضفي على عمله نكهة مغاربية، فعمد إلى نشرها في جزأين بمعهد الدراسات الإفريقية بالرباط عام 2002.[8]

الشكل في خدمة المضمون

يقع هذا العمل الضخم في 919 صفحة، غير أنه إذا أسقطنا الملحقات، لن يتبقى لنا سوى 752 صفحة، قسّمها المؤلف إلى ثلاثة أبواب، استوعب كل منها ثلاثة فصول، باستثناء الباب الأول الذي حوا أربعة فصول، حيث جاء لوحده في 415 صفحة، وبذلك احتل المساحة المخصصة للجزء الأول بأكمله، فيما احتلت الأبواب الثلاثة الأخرى التي تهم مباشرة موضوع الدراسة إضافة للوائح الفهارس، مساحة الجزء الثاني من الكتاب.

والواقع أن المتتبع للدراسات التاريخية الموريتانية، لن تفاجئه استفاضة المؤلف في سبيل التمهيد لموضوع أطروحته بهذا الشكل اللافت، الذي اقتضى أن يفوق حجمه حجم موضوع الدراسة نفسها بنسبة الضعف أو ما يزيد. إذ إن الأمر أصبح عادة جارية وضرورة منهجية درج عليها الباحثون الموريتانيون في مقارباتهم؛ ولولا فعلهم هذا، لانقلب الأمر، وأصبح الهامش يحتل مساحة المتن، شكلا ومضمونا. وفي ذات السياق، نتفهّم اجتهاد المؤلف في إثقال الهوامش بالتعليقات والتوضيحات المطولة والمفيدة.

وإمعانا في خدمة القارئ العربي، الذي يكاد يجهل كل شيء عن هذا القطر العربي المترامي على الشواطئ الأطلنتية، ذيّل المؤلف عمله بمجموعة من الملاحق استغرقت ما يناهز 167 صفحة، شملت فهارس دقيقة ومفصّلة، إلى درجة أننا لو جمعناها لشكلت لوحدها موسوعة مصغرة عن تاريخ موريتانيا الأمس. وبموازاة مع ذلك، أتحفنا بلائحة غنية، استعرض فيها مجموع المصادر والمراجع المعتمدة، ثم زاد في إخصابها بأن اقترح على القارئ بعض النماذج المختارة من المصادر المستخدمة.

وإليكم القوائم التي تمّ استعراضها: فهرس الأعلام البشرية والجغرافية، وفهرس المفاهيم والمصطلحات المحلية، وفهرس النباتات المحلية، وفهرس الحروب

والثورات، وأخيرا وردت قائمة بأسماء الشركات والدور التجارية الأجنبية.بموازاة مع قائمة الجداول والرسوم البيانية أو الخرائطية، التي تم استخدامها في الدراسة. وحتى بالنسبة للرواية الشفوية، التي قلما وظّفها، فقد خصّ بعض رجالاتها بفهرس اختتم به لائحة المصادر والمراجع العربية، وبيّن فيه تاريخ اللقاءات والمقابلات.

إن إطلالة خاطفة على الملاحق، تؤكد على مدى أهمية الدراسة، وتشير إلى أننا أمام عمل عزّ نظيره، حيث يظهر أن المجهود المبذول في رصد وتوظيف المواد المصدرية والمرجعية بأنواعها المختلفة، بلغ أقصى درجات التّمكن والإحاطة. على أنه إذا لاحظ القارئ ميل المؤلف إلى الاستعمال المكثف للمقاطع الاستشهادية المصدرية في المتن، خاصة في الجزء الأول، فإن السبب في ذلك يعود أولا لمقتضات طبيعة العمل التاريخي، وثانيا لتلبية حاجة بيداغوجية، ترمي إلى خدمة القارئ العربي، ودفعه للاستئناس بطبيعة التراث الثقافي الشنقيطي.

الموقع الجغرافي والمحيط البيئي

تقع إمارة الترارزة في أقصى جنوب غرب بلاد شنقيط، أو موريتانيا الأمس بحسب التّسمية المفضلة لدى ولد السعد، وبذلك فهي تحتل جزءا هاما من المجال الذي اصطلح الشناقطة على تسميته بـ: القبلة أو بلاد القبلة. وغير خاف، أن مسألة تعيين الحدود السياسية خلال العصر الوسيط أو الحديث، غالبا ما تلفها ضبابية، يصعب معها تحري الدقة. وإذا انتقلنا إلى الفضاء الصحراوي، حيث غالبا ما يُترجم العنصر الزمكاني بنقاط الماء، يمكننا تصور الصعوبات الجمة التي نصادفها في هذا السبيل.

ودون الخوض في التفاصيل الدقيقة المقترحة بهذا الشأن، يمكننا القول إجمالا، إن إمارة الترارزة (نسبة لتروز بن هداج بن عمران بن عثمان بن مغفر بن أودي بن حسان جدّ المجموعة الحسانية التي بدأت سيطرتها على هذه المنطقة منذ

نهاية الثلث الأول من القرن 17م)، تقع بين نهر السينغال جنوبا وإمارة آدرار شمالا، والمحيط الأطلسي غربا وإمارة البراكنة شرقا. وبحسب الإحداثيات الخرائطية، فإن مجال الإمارة الترابي يمتد، على وجه التقريب، بين خطي عرض 16 و '35 °20 شمالا وخطي طول 14 و16 غربا.

وسيرا على النهج البروديلي في تقديم البحر الأبيض المتوسط، جاء استعراض معالم البيئة الطبيعية لإمارة الترارزة، حيث لم يترك المؤلف جانبا إلا وخاض فيه: البنية الجيولوجية، الفرشاة المائية، طبيعة المناخ السائد، نسبة التساقطات، ثم دعم هذه المعطيات بإحصائيات ورسوم بيانية موضّحة. وفي ذات المسعى، حاول تتبع مسار المجموعات البشرية التي استقرت بالمنطقة منذ عصور موغلة في القدم، مثل المجموعة البشرية التي يطلق عليها اسم بافور، والتي استعصى على المؤرخين تحقيق أصولها وانتمائها.

وغني عن البيان، أن الالتفاف حول الجوانب الطبيعية، إنما استهدف إبراز العوامل المتحكمة في الأسس المادية لحياة الناس الاقتصادية (الرعي، الزراعة، النشاطات الحرفية، التبادل التجاري الخ) مع رصد مميزاتها على المستوى الضريبي، وانعكاس ذلك على السلوك أو النهج الاقتصادي المحلي، وهو النهج الذي اتخذ صبغة اقتصاد الغزو والمغارم. وتفسير ذلك، يكمن في شحّ الموارد المتوفرة بالصحراء، علاوة على تأثير التقاليد الاجتماعية ـ القبلية الكابحة، مما ساهم في بلورة اقتصاد قلّة وكفاف بالمنطقة.

إن نسق قيّم القوم (كما يوضح المؤلف ص 702) "يتعارض مع اقتناء الثروة وادخارها وتنميتها، لأن اقتصادهم اقتصاد توزيع لا اقتصاد تراكم. ولذا يُكتفى من تلك الثروات بسد الحاجات الآنية واستثمار الجزء الأوفر في إنتاج القيّم الرمزية عبر دورة توزيعية واسعة نسبيا".

وحين الكلام في الفصل الثالث من الباب الأول عن المجتمع والسلطة

السياسية في إمارة الترارزة، توجهت العناية لمقاربة جانبين أساسيين يميزان الحياة الاجتماعية، ويتمثلان: أولا، في التراتبية الصارمة لفئات المجتمع الشنقيطي (حسان، الزوايا، اللّحمة الخ)؛ وثانيا في الوسائل المعتمدة لدى المجتمع بشأن تحقيق التكافل والتآزر أمام ضآلة وندرة موارد العيش، وهو الجانب الذي توقف المؤلف عند الكثير من مظاهره في الفصل الأول. وبعدئذ، عرض لبنية النظام السياسي، وهو يريد أن يصل إلى بيان كيف انتهى مسار تطور المجتمع إلى ارتضاء نظام الإمارة أو ما سماه بنظام "القبيلة ـ الدولة"، وأثناء ذلك عرّج على الجانب الديني والثقافي، حيث أبرز أهم ملامحهما وخصائصهما.

منعطف القرن 17م

تعود قصة زحف قبائل بني هلال وبني سليم إلى منتصف القرن 11م، حينما غضب الفاطميون على الأغالبة بإفريقية، فسلطوهم عليهم، واستمر الزحف تدريجيا على الضفة الشمالية للصحراء خلال القرون الأربعة اللاحقة، إلى أن بلغوا المحيط الأطلنتي خلال القرن 15م. ويظهر أن انشغال كل من الموحدين والمرينيين بأمور الأندلس، دفعهم للاستعانة ببعض تلك القبائل العربية في المجهود الحربي، ولكن كذلك فيما يتعلق بتيسير أمن التجارة الصحراوية. بيد أن أهم ما يلفت النظر بهذا الصدد، أن المصادر المعاصرة، خاصة مع شهادات ابن خلدون نهاية القرن 14م، أنها لم تسجل لنا أية صدامات عسكرية قوية، بين الموحدين أو المرينيين وبين القبائل العربية الزاحفة نحو المحيط. عند هذه اللحظة الفاصلة، تمكن المؤلف عبر استغلال جلّ الإشارات المصدرية العربية منها والإيبيرية، من تتبع زحف القبائل المعقلية وبيان مسار اكتساحها للفضاء الشنقيطي، ثم أوضح كيف أمكنها التغلب على القبائل الصنهاجية (ايزناكن) في معركة حاسمة وقوية دامت عدة سنوات(1671ـ1677م)، واشتهرت باسم حرب شربّه.

وقبيل اشتعال هذه الحرب الضروس، كانت القبائل الصنهاجية تعمل على إقامة دولة إمامية قادها الإمام ناصر الدين (ت. 1673م) وخلفائه، تذكرنا بعض توجهاتها، بنهج الحركة المرابطية عند منتصف القرن 11م. غير أن الصراع بينها وبين القبائل العربية الحسانية، مما أطلعنا عليه الشيخ محمد اليدالي (1685ـ1753م)، أفشل المشروع السياسي الصنهاجي، فانقلب ميزان القوى السياسي عقب حرب شرببه لصالح القبائل المعقلية من حسان، حيث استحكمت قوتها، ثم سرعان ما انفتح الوضع بالتدريج على ظهور نظام الإمارة كنموذج سياسي بالمنطقة.[9]

وعلاوة على هذه التحولات السياسية، ترسّخ في ظل الوضع الجديد، التقسيم الفئوي للمجتمع الشنقيطي، وهو التقسيم الذي استمر سائدا إلى غاية دخول الاستعمار الفرنسي للمنطقة مطلع القرن العشرين. وتبعا لذلك، أصبحت هرمية التشكيل الاجتماعي، تضم عدة فئات، وتخضع لتراتبية صارمة، أهم عناصرها:

- **حسان (المحاربون)**: يحتكرون القوة العسكرية ويمارسون السلطة السياسية.

- **الزوايا (المرابطون)**: يختصون بالعلم والتعليم والخطط الدينية (الفتوى، القضاء، الإمامة...الخ)؛ واحتكارهم للمعرفة الدينية وفّر لهم سلطة رمزية فاعلة داخل المجتمع، مما أتاح لهم المساهمة في صناعات أخرى مثل التجارة أو حفر الآبار.

- **اللحمة أو ازناگـة** (=**صنهاجة**): وهم الأتباع أو القبائل الغارمة، يعملون في الأنشطة الاقتصادية المختلفة ومنها الرعي؛ كما أنهم يقومون بخدمة حسان والزوايا مقابل توفير الحماية لهم.

لقد شكل منعطف القرن 17م فترة حاسمة ولحظة مؤسسة في تاريخ موريتانيا الأمس. من ثمة، وجدت اهتماما بالغا من قبل الباحثين الموريتانيين باختلاف

تخصصاتهم. ونستحضر بهذا الشأن، تلك المحاولة الرائدة التي قام بها المرحوم الأديب أحمد ولد الحسن قبل حوالي عقدين من الزمن، حين قدّم دراسته القيمة حول الشعر الشنقيطي خلال القرن 19م.[10] إذ على الرغم من عدم الاختصاص، فقد تناول هذه المرحلة بحنكة وحسّ تاريخي، لا يقلان في شيء عما برهن عليه في هذا الباب، المؤرخ محمد المختار ولد السعد. زد على ذلك، أن الأديب ولد الحسن، كان من أوائل الباحثين، الذين تجرأوا على تقديم تصور تاريخي ومنهجي في تناول ومقاربة هذه اللحظة المؤسسة، وإليه يعود الفضل في ابتداع الكثير من الاصطلاحات التاريخية، مما بات منتشرا في الدراسات التاريخية العربية، المتعلقة ببلاد شنقيط. ومؤدى القول، فقد لا نجانب الصواب إن صنفنا دراسته، كما الشأن بالنسبة لدراسات ولد السعد، ضمن الأعمال التأسيسية الرائدة للمدرسة التاريخية الموريتانية.

إمارة الترارزة وعلاقاتها التجارية والسياسية مع الفرنسيين

أشرنا إلى أنه بعد استحكام قوة حسان، انفتح الوضع بالتدريج على ظهور نظام الإمارة كنموذج سياسي بالمنطقة. وفي هذا الإطار، برزت مجموعة من الإمارات الحسانية وغيرها في جهات مختلفة من بلاد شنقيط، مثل إمارة الترارزة وإمارة البراكنة المصاقبة للأولى من جهة الشرق، ثم إمارة آدرار وإمارة إدوعيش[11]. وبحسب المؤلف (ص309ـ310)، يظهر أن النموذج المخزني بالمغرب الأقصى منذ العهد المريني، شكّل العمق التاريخي والحضاري لسكان المنطقة. بل إن ولد السعد حاول رصد خيط رفيع، يؤكد على العلاقة الوطيدة ما بين مختلف التطورات التي عرفتها الصحراء الأطلنتية بالأوضاع في المغرب الأقصى، إن على المستوى الديني والاجتماعي والثقافي أو التجاري والسياسي.

هكذا نجد أنفسنا في الفصل الرابع والأخير من الباب الأول، أمام استعراض

سلس لنشأة إمارة الترارزة ومسارها العام، مع الإلحاح على أسماء المؤسسين الأوائل، وأعظم الرجال المساهمين في تطورها مثل الأمير اعلي شنظوره (1703ـ1727م)، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للإمارة، والذي كانت له رحلة للمغرب الأقصى عام 1719م برسم طلب الإعانة من السلطان العلوي المولى إسماعيل. وعلى إثر ذلك، انتقل المؤلف للحديث عن علاقات الإمارة مع محيطها السياسي المشابه، مثلما الحال مع إمارة البراكنة وآدرار وإيدوعيش؛ أو علاقاتها مع محيطها المتمايز، حيث توجهت العناية هنا، للاهتمام بتلك العلاقات التي ربطت إمارة الترارزة مع الممالك والكيانات السياسية السودانية الواقعة جنوب نهر السنغال، مثل مملكة والو أو مملكة كايور أو مملكة اديولوف.

إلى هذا الحد كان بالإمكان الاستمرار في استعراض صيرورة تطور الإمارة بناء على الرصيد المحلي، غير أنه بمجرد ما استقر الرأي على محاولة رصد العلاقات التروزية مع الممالك السودانية خلال القرن 17م وما تلاه، حتى برز الشاهد الأوروبي، وأخذ حضوره يتقوى كلما زاد الاهتمام بالسواحل الإفريقية الأطلنتية. من ثمة، انخرطت الدراسة في توضيح حيثيات الحضور الأوروبي على تلك السواحل منذ بدايته على يد البرتغاليين، الذين دشنوا عصر الكشوفات الجغرافية صحبة الإسبان، وإلى حين دخول الفرنسيين والإنجليز بقوة مضمار الحلبة خلال القرن 18م، مرورا بالهولنديين الذين سيطروا على القرن 17م. وقد استهدف هذا الاستعراض الدقيق، توضيح طبيعة علاقة الإمارة بذلك الحضور الأوروبي على عدة مستويات، مع إبراز نوايا القوى الأوروبية بشأن الاستحواذ على التجارة مع السواحل الأطلنتية، مما أدى إلى احتدام الصراع فيما بينها.

وعند المقارنة فيما بين التجارة الصحراوية والتجارة الأطلنتية أو التجارة المثلثة بحسب تعبير ولد السعد(ص184)، خلص إلى القول بأن "الصراع بين القافلة والكرافيل لم يكن على الدوام الطابع الغالب على العلاقة بين التجارتين، بل كان

هناك نوع من التكامل الواضح من مختلف المعطيات المتوفرة لدينا عن القرن 19 على الأقل". ومعلوم أن المؤرخ البرتغالي كودينهو(GODINHO) كان منذ منتصف القرن العشرين، قد رسّخ مفهوم التّعارض بين التجارة الصحراوية والتجارة الأطلنتية (أو المثلثة)[12]. غير أننا بدأنا نلاحظ خلال العقدين الأخيرين ميل جلّ الباحثين المهتمين بالموضوع للحديث عن التكامل عوض التعارض. ونعتقد، مثلما ألمح إلى ذلك المؤلف، أن السؤال الأساس الذي يمكن أن يشغلنا بهذا الشأن، ليس تأكيد علاقة التكامل أو ترسيخ مبدأ الصراع، وإنما البحث في تدقيق زمنية التحول. وبعبارة أكثر دقة، متى كانت تلك العلاقة مبنية على الصراع، ومتى كانت تميل بنا إلى التكامل؟

العلاقات التجارية

عند استعراض لائحة الدراسات العربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، التي كان لها اهتمام بتاريخ بلاد شنقيط، نلاحظ أن جلّها إن لم نقل كلها، استنفذت كل جهدها في استعراض وتتبع الجوانب السياسية والثقافية أو الفكرية والاجتماعية، إلا أنه قلما سعت لتغطية الجانب الاقتصادي، وخاصة منه مسار المبادلات التجارية. ويمكن القول، إن التفاف المؤلف حول الجانب التجاري، مستهديا بتوجهات مدرسة الحوليات الفرنسية، يمثل تجربة رائدة في هذا المجال، إن على المستوى الموضوعي أو المنهجي. ذلك أن اجتهاده في جمع المعطيات والمعلومات ذات الصلة بالموضوع، ومتابعته لها على الرغم من تفرقها وتقطعها في الزمان والمكان، ثم عمله على ترجمتها إلى رسومات بيانية، كل ذلك أصبغ على تحليلاته رصانة متينة، وأضفي على نتائج دراسته مصداقية معتبرة.

في هذا السياق، يأتي الباب الثاني الذي يحمل عنوان: التجارة والعلاقات التجارية والسياسية التروزية الفرنسية، حيث انشد الاهتمام إلى ثلاث قضايا محورية، كلّ منها استقل بفصل خاص(الفصول 5، 6، 7). هكذا، تعرض الأول

منها لأهمية الإمارة في التجارة الأطلنتية من خلال مادة العلك[13] كسلعة أساسية هيمنت على لائحة مواد التبادل التجاري مع الأوروبيين ابتداء من سبعينات القرن 18م. ويذهب المؤلف بهذا الصدد إلى القول (ص377): "إن تجارة العلك هي التي وجّهت البيضان [الشناقطة] بشكل لا يقاوم نحو نهر السنغال محور التجارة الأطلسية". وفي هذا الإقرار ما يشير صراحة إلى ضعف تجارة الرقيق في لائحة الاهتمامات التجارية للشناقطة خلال القرن 18م مقارنة مع تجارة العلك وقتئذ.

معطى القول، فإن المؤلف بناء على المعطيات التاريخية الموثّقة، يعارض توجّه المؤرخ الغيني الأصل، بُبَكر باري (B. Barry)، ويدحض الرأي القائل بأن الشناقطة كان لهم دور فاعل في تجارة الرقيق حينئذ، كما أنه ينفي أن تكون النخاسة قد احتلت أهمية قصوى في الاهتمامات التجارية لأهل المنطقة، خاصة عند محطات التبادل التجاري النهرية.

وأما المحور الثاني فقد انتقل بنا لمعالجة وجهة نظر الفرنسيين والوسائل المعتمدة لديهم سواء منها السياسية أو الاقتصادية برسم فرض وترسيخ وجودهم التجاري بالمنطقة. وههنا، يطرح الموقع الجغرافي للإمارة خاصة على حدودها المائية، مشكلا جوهريا، له علاقة وثيقة بالتقاليد المحلية. ذلك أن تعامل الشناقطة مع الأوروبيين خلال القرن 18م، كان يتم أساسا عبر كيانين مائيين: المحيط الأطلنتي من جهة الغرب، ونهر السنغال الذي يحد إمارة الترارزة من جهة الجنوب؛ فمن خلال هاتين النافذتين، كان يطل الفرنسيون وغيرهم من الأوروبيين على بلاد شنقيط. والعارف بحياة بدو الصحراء الأطلنتية، لا يسعه في ظل هذه المعطيات المقرّرة، إلا أن يستحضر بالضرورة طبيعة علاقة القبائل الصحراوية بالمحيط والنهر؛ إذ يستفاد من المواد المصدرية المختلفة، أن تلك العلاقة تميزت بالجفاء على امتداد حقب التاريخ البعيد والقريب، باستثناء بعض الحالات الخاصة (قبيل **إيمراگن**

الذي يمثل المجموعة البيضانية الوحيدة التي امتهنت الصيد البحري).[14]

انطلاقا من هذا المنظور، انخرط الفصل السادس في احتواء هذه الإشكالية، وتوضيح إكراهات الحضور الفرنسي خاصة من جهة نهر السنغال، وكيف أثر ذلك على التطلعات السياسية والاقتصادية لحكّام إمارة الترارزة. ثم سرعان ما وجدنا أنفسنا نلج القرن 19م لنصطدم بصيرورة تطور النظام الرأسمالي الأوروبي، وما واكب ذلك من تحولات، أفضت إلى سياسات التوسع الترابي المفضية بدورها إلى بلورة ظاهرة الاستعمار.

وبالاستناد إلى ما تقدم من الحيثيات، توقف المؤلف عند المرحلة الممتدة من 1817 إلى 1860 بغرض رصد تطور السياسة الفرنسية على المستوى الميداني، فأوضح بالتفصيل كيف تطورت بالتدريج السياسة الفرنسية من مرحلة احتكار المبادلات التجارية (مما فرض منافسة قوية مع القوى الأوروبية الأخرى خاصة مع إنجلترا)، إلى مرحلة الهيمنة ذات النزعة الاستعمارية.

وبحكم قدم الاستعمار الفرنسي للسنغال، فقد اتخذ الساسة الفرنسيون من مدينة سان لويس [=آكميني] التي توجد عند مصب نهر السنغال، قاعدة ومنطلق العمليات التجارية والسياسية التي استهدفت المجال الشنقيطي، ثم باعتبار العلاقات التجارية فيما بين الإمارة التروزية والممالك السودانية عبر محطات التبادل التجاري الواقعة على نهر السينغال، فقد مال بنا الموضوع لتغطية طبيعة الحضور الفرنسي بالسنغال والأقاليم المجاورة له، وانتهى عند شخصية الحاكم الفرنسي فيديرب (1854-1861)، الذي يعتبر بحق مهندس الاستعمار الفرنسي بالسنغال؛ وبعدئذ، أحاط المؤلف بالتبعات السلبية لنتائج سياسة فيديرب على إمارة الترارزة. وفي التفاتة جديرة بالتأمل، لم يغفل ولد السعد بهذا الصدد، إبراز بعض الجوانب الإيجابية في علاقة المجتمع الشنقيطي بالأوربيين، ومنها اقتناء الورق والسلاح الناري، أو تخصّص أسر بعينها في الوساطة التجارية مثل أسرة آل العالم. لكن مجموع

مظاهر الاستفادة كانت محدودة جدا، باعتبار تحكم نسق البداوة في حياة الناس.

واللافت للنظر في تناول ومقاربة المؤلف لصراع الترارزة مع الفرنسيين المستقرين في مستعمرة السنغال، خاصة خلال العقدين الرابع والخامس من القرن 19م، أنه لم ينبس ولو بكلمة واحدة عن الحركة الجهادية التي قادها الحاج عمر الفوتي (ت.1864) ضد سياسة التوسع الفرنسية، علما أن تأثيراتها لم تكن بالهينة على أوضاع المنطقة برمتها. زد على ذلك، أن الحاج عمر كانت له رحلة علمية مشهورة إلى بلاد شنقيط.[15]

ومن المؤكد أن ولد السعد على دراية تامة بالقصة وأبعادها المختلفة، لكننا لا نفهم أسباب هذا التجاهل، اللهم إذا أدرجناه ضمن السياق العام للدراسة، حيث وقع التركيز على علاقة إمارة الترارزة بضفاف النهر والمحيط، وذلك على حساب علاقتها بالمناطق الداخلية. حقيقة إن ولد السعد، كان يحتكم إلى مقتضيات عنوان الدراسة، غير أن النزعات الذاتية غير خافية على المتتبع لخلفيات الصراع والتنافس الذي احتدم بين موريتانيا والسنغال مطلع العقد الأخير من القرن الماضي! ومثل هذا الأمر لم نعهده في دراساته.

وإذا اعتبرنا ـ تجاوزا ـ البابين الأولين تمهيدا في الإحاطة بالخريطة التاريخية والجغرافية لموضوع الأطروحة: إمارة الترارزة، فإن الباب الثالث والأخير، يكاد يمثل صلب موضوع الدراسة، حيث يجيب بشكل مباشر على مقاصد عنوانها. من ثمة، وعلى امتداد ثلاثة فصول، أفرغ ولد السعد كل جهده في رصد مجمل مظاهر التحولات التي عرفتها الإمارة إلى نهاية الثلث الثاني من القرن 19م. وقد ركز في هذا الباب على الجانب الاقتصادي (بما فيه ميكانيزمات الضرائب العرفية) وتأثيراته على المستوى السياسي والثقافي، مع الإشارة إلى الحيثيات الداخلية، ثم الخارجية المرتبطة أساسا بالتوسع الفرنسي، والتي كان لها الأثر الحاسم في رسم صيرورة تطور النظام الأميري التروزي على جميع المستويات. وهو تطور تأثر بفعل عديد

العوامل، ولم يكتب له النجاح في ترسيخ نظام سياسي قادر على مواجهة التحديات المختلفة؛ ذلك أن "النقص في مصادر العيش في مجتمع رعوي يعتبر اقتصاده اقتصاد قلّة، يشجع اللجوء إلى حملات السلب والنهب لتحصيل بلغة العيش، ويغذّي أعمالا انقسامية نابذة لمَركَزة السلطة ووحدة القائمين عليها. [...] وبذا تكون الحرب سمة بنيوية أساسية من بنيات الإمارة الاقتصادية والسياسية، ومظهرا من مظاهر إديولوجية الشرف الحسانية الناظمة لتصورات الناس ومواقعهم الاجتماعية في جهاز السلطة الأميرية". (ص708/702)

ويجمل ولد السعد في عبارة جامعة مانعة أسباب تلك الأزمة (ص749) في: "وهن البنية السياسية القبلية، وغياب قواعد ناظمة لتداول السلطة الأميرية، وسيادة روح الثأر، والافتقار إلى المشروعية الدينية [لحسان]، وشحّ موارد العيش وهشاشة اقتصاد الغزو، وتعارض نسق القيّم الحسّانية مع اقتناء الثروة وادخارها، والصراع مع الجيران، وسياسة فرق تسد الفرنسية". ومن حق القارئ ـ يضيف المؤلف ـ أن يتساءل عن أي هذه الأسباب أبلغ أثرا وأقوى وأقوم قيلا في تلك الأزمة. ونخال أن العوامل البنيوية الداخلية الآنف ذكرها كفيلة بإحداث تلك الأزمة، إلا أن المؤثرات الخارجية قد أطالت أمدها وزادت أوارها.

وتنتهي الأطروحة بخلاصة تاريخية دقيقة، تفتح الباب على مصراعيه، للتـأمل في علاقة ظاهرة الاستعمار بالتخـلف، الذي تعاني منه اليوم الكثير من دول إفريقيا الغربية وغيرها، ومما جاء فيها: " بقدر ما حالت التجارة الأطلسية دون انتقال الممالك الساحلية الولفية في مصب نهر السنغال من طور التجزئة والتشرذم إلى طور التوحد والمركزة بفعل لعبة التأجج الدائمة وسياسة فرق تسد (كما يقول ببكر باري)؛ فقد أعاق التغلغل الاقتصادي والسياسي الفرنسي تطور الترارزة السياسي، وحدّ من هامش مناورات الأمراء ومن استقلالهم الذاتي جراء الهدايا والاتفاقيات اللامتكافئة، وصدّع بنيتهم السياسية الأميرية الهشة".

لقد سعينا في هذه القراءة الخاطفة، الإحاطة ببعض الخلاصات التي انتهى إليها ولد السعد، وغرضنا إغراء القارئ العربي وغيره، للإفادة من هذا العمل الفذّ، الذي يحقق متعة أدبية وعلمية في ذات الوقت. وهو ذات الأمر، الذي استوقف الأستاذ المشرف على هذه الأطروحة الجامعية الدكتور محمد الهادي الشريف، حيث جاء في تقديمه لها(ص10): " [...] وأثمن، في مستوى آخر، الأسلوب المتميز الذي حرّرت به هذه الرسالة واللغة العربية التي تنهل من مخزون عريق محتفظ به في البراري النائية الموريتانية والتي تنفتح، في الآن ذاته، على المفاهيم السوسيولوجية والأنتروبولوجية العصرية".

والواقع أنه على امتداد أكثر من تسعمائة صفحة، تناولت الدراسة الكثير من القضايا الهامة، مما تضيق به مساحة هذه الدراسة استعراضا، فأحرى مناقشة. غير أن الذي شدّنا في هذا العمل، ذلك التوجه المقصود للمؤلف (إلا فيما نذر) في الاعتماد على معطيات الثقافة العالمة في رصد صيرورة تطور المجتمع الشنقيطي، وخاصة إمارة الترارزة موضوع الدراسة. وتبعا لذلك، نلاحظ تهميشا لكل ما يمت بصلة لمعطيات الثقافة الشفاهية أو الثقافة الشعبية، علما أن تراب البيضان أو بلاد شنقيط، تمثل على امتداد حقب تاريخها القريب والبعيد، فضاء للثقافة الشفاهية بامتياز.

❒ ❒ ❒

هوامش

1 ـ الناني ولد الحسين، **صحراء الملثمين**. بيروت: دار المدار الإسلامي 2007. وللتذكير، فإن هذه الدراسة كان قد هيأها الباحث المذكور قبل حوالي 15 سنة، بكلية الآداب جامعة محمد الخامس /الرباط، برسم نيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف المرحوم الدكتور محمد حجي.

2 ـ محمد المختار ولد السعد، **إمارة الترارزة وعلاقتها التجارية والسياسية مع الفرنسيين من 1703 إلى 1860**. الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2002. ص16.

3 ـ غير خاف أن مسألة طلب النسب العربي أو انتحاله، أصبحت ظاهرة عامة لدى القبائل الصنهاجية عند نهاية القرن 17م، غير أن هناك بعض الحالات الاستثنائية، نذكر منها قبيل تندغة، الذي يعدّ من أقدم وأهم قبائل زوايا القبلة، حيث ظل معتزا بنسبه اللمتوني، كما حافظ على مقوّماته الثقافية بما فيها لغة صنهاجة (أو كلام **ازناگ**). انظر: الشيخ محمد اليدالي، نصوص من التاريخ الموريتاني: **شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة**. تونس: بيت الحكمة 1990. تقديم وتحقيق: محمذن ولد بابّاه. ص 73، هامش 35.

4 ـ شكل الرصيد المصدري الأوروبي مصدرا مغريا لعدد من الباحثين الموريتانيين، حيث اتخذ منه البعض مادة أساسية في رسم تاريخ موريتانيا. انظر: محمدو بن محمذن، **المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر (قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية)**، الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية 2000.

5 ـ يبدو أن هذا التجاهل، قد استفز بشكل جدي البحاثة الموريتاني المرحوم أحمد ولد الحسن (ت. 2001)، حيث أعد عام 1987 دراسة شيقة وممتعة عن الشعر الشنقيطي خلال القرن 19م، دعا من خلالها إلى إعادة النظر في التحقيبات المرتبطة بالأدب العربي. ومما يدفع به ولد الحسن في دعم وإسناد رأيه، أنه حينما كانت الثقافة العربية في جل البلاد العربية الإسلامية تعاني من تدهور وتراجع بيّنين خلال القرنين 18 و19م، كانت بلاد شنقيط وقتئذ تعرف نهضة ثقافية ثـرّة ومتميّزة، وبذلك لا يمكن بأي حال أن يندرج الإنتاج الشنقيطي خلال الفترة المعنية ضمن التحقيبات الكلاسيكية المتداولة لدى المختصين في النقد الأدبي العربي. والباحث أصلا أديب مختص في النقد الأدبي نثرا وشعرا، بيد أنه أمام النقص الفادح في الدراسات الأكاديمية عن تاريخ بلاد شنقيط، وجد نفسه مضطرا للتمهيد لعمله بفصول مطولة عن الموضوع، اكتست طابعا تاريخيا محضا؛ فنبه القارئ لذلك في المدخل (ص31)، ثم أخذ في تفسير موقفه قائلا: "إنه لو كان الشعر الذي ندرسه جزءا من تراث الأقطار العربية المعروف إلى حد مقبول تاريخيا، لكان هذا المدخل التاريخي أخف مما هو عليه بكثير، بل لعله يعدم أصلا، ولكن ما نعلمه من انعدام الدراسات العربية حول تاريخ هذا البلد [شنقيط] قد اسْتَكرهَنَا على أن نرتدي ثوب المؤرخ، وهو ثوب إن ارتداه دارس الأدب اليوم فمكره لا بطل". وعلى الرغم من عدم الاختصاص، فقد برهن الباحث على كفاءة عزّ نظيرها في مجال البحث التاريخي. انظر: أحمد ولد الحسن، **الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري: مساهمة في وصف الأساليب**، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 1995. وأصل هذا العمل أطروحة جامعية، أعدت برسم نيل شهادة دكتوراه الدولة

في الأدب العربي، جامعة تونس، تمت مناقشتها يوم 1987/2/27.

6 ـ محمد المختار بن السعد، **شرببه أو أزمة القرن 17 في الجنوب الغربي الموريتاني**، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، نواكشوط، 1994.

7 ـ محمد المختار ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ: دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل**. بيروت: دار الغرب الإسلامي 2000.

8 ـ محمد المختار ولد السعد، **إمارة الترارزة وعلاقتها التجارية والسياسية مع الفرنسيين من 1703 إلى 1860**. الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2002. وفضلا عن إنجازاته في ميدان التأليف والإشراف العلمي، انشغل صاحبنا بالتدريس في الجامعة الموريتانية، فيما بين عامي 1985 ـ 2004، كما تولى رئاسة قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية خلال الفترة المتراوحة ما بين عامي 1986 ـ 1993، وأسس بها مخبر البحوث والدراسات التاريخية خلال الفترة 1991 ـ 1993. وهو يعمل حاليا كرئيس لقسم الدراسات والبحوث في مركز شؤون الإعلام لنائب رئيس مجلس الوزراء بدولة الإمارات العربية المتحدة ـ أبوظبي.

9 ـ تعد الدراسة التي أنجزها الباحث ولد السعد من أهم الأعمال التي تناولت **حرب شُرْ بُبُّه** بحيثياتها وتبعاتها. ويمكن للمهتم أن يتابع كلام نفس الباحث عن هذه المرحلة الهامة من تاريخ موريتانيا الأمس في أعماله المتأخرة، حيث أخذ في إرفاد جوانب القضية بتوضيحات دقيقة. انظر: محمد المختار ولد السعد، حرب شُرْ بُبُّه. مرجع سابق. ويراجع: **الفتاوى والتاريخ**، م.س، ص 112 ـ 118. **إمارة الترارزة**، ص 21، 221 ـ 227. وللاستزادة حول الموضوع، ينظر: أحمد جمال ولد الحسن، **"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا"**، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الأول، جامعة نواكشوط 1989. صص 5 ـ 33.

10 ـ أحمد ولد الحسن، **الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري: مساهمة في وصف الأساليب**، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 1995. ويراجع ما جاء في هامش رقم 4.

11 ـ إمارة إيدوعيش: بدأت في النصف الثاني من القرن 18م في منطقة **تـگـانت** ويُرجع النسّابون المجموعة المكونة لهذه الإمارة إلى أصول صنهاجية (لمتونة) ولهذا يعتبر إيدوعيش ـ أحفاد المرابطين ـ المجموعة غير الحسانية الوحيدة التي تمكنت من تأسيس إمارة على نمط الإمارات الحسانية. انظر: محمدو بن محمذن، **المجتمع البيضاني**، مرجع سابق، ص 272 ـ 277. وتجب الإشارة إلى أن التحالفات التي كانت تقوم بين هذه المجموعات في فترات مختلفة، سرعان ما كانت تنهار بفعل عدة عوامل، منها تحكم روح الثأر السائدة لدى بدو

الصحراء، أو سياسة فرنسا في إشعال الفتنة بينها(سياسة فرق تسد) أو غير ذلك من العوامل مما سنقف عليه في خلاصة المؤلف.

12 ــ Godinho (Vitorino Magalhaes), *L'Economie de l'empire portugais aux XV et XVI siècle*, Paris, MSH, 1969.

13 ــ هو كل صمغ يعلك، ويجمع على علوك وأعلاك. ويعني في دلالته المحلية الصمغ العربي الذي تنتجه إفرازات أشجار القتاد المنتشرة بكثرة في الجزء الجنوبي من البلاد في موازاة النهر، وتتركز كثافته في منطقة الترارزة. وإذا كان العلك معروفا منذ القدم، فإن الطلب عليه قد اشتد كثيرا في أوروبا الثورة الصناعية، حيث استخدم كلصاق كما استعمل في صناعة الورق والحلويات والنسيج، فضلا عن استعمالاته المفيدة في بعض المواد الصيدلانية. وبالنظر لقيمته هاته، احتدم الصراع بين كبريات الدول الصناعية للاستئثار بتجارته المربحة، وشكل مصدر عيش وسبيل رخاء وتراكم ثروة وجاه لباعته المحليين. انظر: **إمارة الترارزة،** ص 416 ــ 420، ومعجم المصطلحات المحلية، ص 760.

14 ــ لعل من المؤشرات الدالة على هذا الجفاء، أن أهل الصحراء الأطلنتية كانوا وما يزال الكثير من شيوخهم يعيبون أكل السمك والثمار البحرية. صحيح أن العادات الغذائية خلال العقدين الأخيرين قد تطورت مع الجيل الجديد، لكن الظاهرة المذكورة بحسب نمط العيش المشهور بينهم، كانت سائدة طيلة الألف الثانية للميلاد. والمؤشر الثاني الذي يمكن الاستدلال به على هذه الحالة، يتمثل في المسح التاريخي للشيخ محمد اليدالي(1685 ــ 1753م)، وهو من أبناء منطقة القبلة، حيث لا نجد عنده ولو إشارة واحدة للأوروبيين، علما أنهم كانوا وقتئذ يتطلعون ويتدافعون على سواحل القبلة إن من جهة المحيط الأطلنتي أو من جهة نهر السنغال عبر محطات التبادل التجاري. انظر: الشيخ محمد اليدالي، نصوص من التاريخ الموريتاني: شيم الزوايا، **أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة،** مرجع سابق. ولد السعد، إمارة الترارزة، ص 145، 215 ــ 218. محمدو بن محمذن، المجتمع البيضاني في القرن **19**م، م. س، ص 319 ــ 324، 369 ــ 371. أحمد الشكري، **الشهادات السودانية ونزعات تمثلها للتاريخ المحلي إلى غاية القرن 18م** (نموذج بلاد السودان: إفريقيا الغربية) دكتوراه الدولة في الآداب: تخصص تاريخ، جامعة محمد الخامس/أكدال ــ الرباط 2006 (مرقونة). صص 139 ــ 140.

15 ــ انظر: أحمد ولد الحسن، **الحاج عمر الفوتي وبلاد شنقيط،** زغوان ــ تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات 1977. صص30 ــ 38. وينظر لنفس المؤلف: **الحاج عمر الفوتي والمدرسة التجانية في تشيت،** الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية 2001. صص 67 ــ 109. أحمد الأزمي، **الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال**

القرن 19م. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000. ج.3، الباب 5، صص 185 ـ 345. خالد شكراوي، **الإسلام والسلطة في السودان الغربي في القرن 19م**، دكتوراه الدولة في الآداب: تخصص تاريخ، جامعة محمد الخامس/أكدال ـ الرباط، 2002 (مرقونة)، ص 112 ـ 130، 182 ـ 190.



التشابه والاختلاف
نحو منهاجية شمولية

أبو بكر العزاوي *

صدر عن المركز الثقافي العربي كتاب لمحمد مفتاح تحت عنوان: "التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية" في 240 صفحة. قد سبق للمؤلف أن أصدر عدة مؤلفات تهم التراث العربي الإسلامي والسيمياء وتحليل الخطاب والانتظام الثقافي.

وقبل أن نعرف بهذا الكتاب ونبيّن بعض القضايا والمضامين التي يعالجها، نود أن نعرف بالحياة العلمية للمؤلف في إيجاز غير مخل.

أربع مراحل

إنّ المراحل التي خطاها المؤلف محمد مفتاح في البحث والتأليف يمكن حصرها في أربع مراحل:

ـ المرحلة الأولى هي مرحلة تحقيق التراث، وقد كان موضوع رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة 1972 هو تحقيق ديوان لسان الدين بن الخطيب، وقد نشر

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، بني ملال.

هذا الديوان بالدار البيضاء سنة 1989. وتحقيق التراث له فوائد عديدة تجعل من يقدم عليه يتعرف على مظان المخطوطات والوثائق، ويحتك بكتب التاريخ والأخبار والتراجم والمصنفات الموسوعية، وتجعله أيضا يتعلّم مبادئ القراءة المضبوطة وتدفعه إلى تطوير معارفه النحوية والبلاغية والعروضية وغيرها.

ـ المرحلة الثانية وهي التي كان المؤلف فيها باحثا في الفكر الصوفي الإسلامي، وتتمثّل بالخصوص في البحث الذي يحمل عنوان (التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس في القرن الثامن الهجري) والذي أنجزه باعتباره أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الدولة وذلك سنة 1981 وقد طبع هذا العمل تحت عنوان: (الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية). ودراسة الكتب الدينية والنصوص الصوفية فتحت للمؤلف ـ كما أشار إلى ذلك غير ما مرة ـ آفاقا جديدة ما كانت ليطّلع عليها لولا هذه الدراسة، فقد جعلته يطّلع على مدرسة التاريخ الجديدة (الحوليات)، وعلى بعض الدراسات الأنتربولوجية، وجعلته أيضا يعتمد سيميائيات غريماس (Greimas) والمناهج الحديثة للاستعانة بها في تحليل بعض الكرامات الصوفية.

ـ أما المرحلة الثالثة، فقد اتّجه المؤلف فيها إلى تحليل النصوص القديمة والحديثة، مستفيدا من التراث اللغوي والبلاغي العربي القديم، ومن الدراسات السيميائية والمناهج الجديدة، وقد أصدر المؤلف في هذه المرحلة عدة مصنفات تشتمل على تحليل عدد من النصوص الدينية والصوفية والشعرية والقصصية، هذه المصنفات تحمل العناوين التالية: "في سيمياء الشعر القديم" (1982)، "تحليل الخطاب الشعري: "استراتيجية التناص" (1985)، "دينامية النص: تنظير وإنجاز" (1987).

ـ المرحلة الرابعة والأخيرة هي التي تتمحوّر حول دراسة مفاهيم البحث العلمي ومبادئه وحول الانتظام القافي. وقد أصدر في هذا الإطار مجموعة كتب نذكر منها: "التلقي والتأويل: مقاربة نسقية" (1994) و"التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية" (1996). وقد درس المؤلف في هذين الكتابين، وفي الكتاب

الذي يحمل عنوان "المفاهيم معالم" مجموعة مهمة من المبادئ والمفاهيم العلمية مثل التوازي والتدريج والتنسيق والمقايسة والانتظام والاتصال والتشابه والاختلاف والتحقيب وغيرها.

وينقسم كتاب (التشابه والاختلاف) إلى خمسة فصول، يركز كل فصل منها على مفهوم معين، وهكذا فإنّ المفاهيم الخمسة التي يتمحوّر حولها الكتاب هي: التدريج، الانتظام، التوازي، التحقيب، التشابه.

وإذا كان المؤلف قد خصص كتابه هذا لدراسة مجموعة من المفاهيم، فلأنّه يرى أن المبادئ والمفاهيم الموظفة هي جوهر البحث العلمي المعاصر، ولذلك فهي تنتقل في حقول معرفية ومجالات علمية متنوعة، وتوظف بكيفيات وأشكال مختلفة.

منهاجية شمولية

مهد المؤلف لكتابه بتمهيد مفصل تحدث فيه عن المنهاجية المتبعة وهي منهاجية شمولية لأنها تعتمد على "رؤيا للعالم أشمل، والرؤيا للعالم هذه تؤكد على أن الكون انتظام". وهذه الرؤيا اكتسحت الرؤيا الذرية الجزئية التي هيمنت منذ عهد أرسطو إلى الآن. وقد اعتمدت الرؤيا الشمولية كثيراً من النظريات السيميائية والفيزيائية والبيولوجية والفلسفية والنسقية، ولعل أهم نظرية معاصرة حاولت أن تتبنى هذه الرؤيا هي النظرية العامة للأنساق التي صاغت "مبادئ عامة تجلت في ثلاثة مفاهيم أساسية هي التفاعل والغائية والانتظام، وقوانين مستمدة من الفيزياء والبيولوجيا والاقتصاد والاجتماع، عامة صالحة لكل الانتظامات، وبما أن المبادئ والمفاهيم التي تقوم عليها هذه الرؤيا عديدة ومتنوعة، فقد اكتفى المؤلف منها بمفهومين أساسيين، أحدهما الدينامية بما تحتويه من تفاعل ونمو وفوضى وعماء، وثانيهما الانتظام بما يقتضيه من هيمنة وتراتب واختلاف وتحكم ذاتي وكلية وغائية...

أما التشابه والاختلاف فهما "مبدآن عامان شاملان لكل ما في الكون من ظواهر طبيعية وثقافية إذ بهما يمكن التوصيل والتواصل بين الكائنات الطبيعية والثقافية، وبهما يتم النمو والتطور". وإذا كان عدد قراءات النصوص وتأويلها عدد أنفاس الخلائق، وكانت المفاهيم والمبادئ التي اعتدها المؤلف واحدة، فإنّ هذا الأخير قد حاول أن يلج "كل خطاب من بابه الخاص به حتّى يتحقّق التشابه والاختلاف، ويؤخذ في الحساب العام والجنس والنوع والصنف".

وقد قام المؤلف في القسم الأول من التمهيد بتحليل بعض المفاهيم وأولها طبيعة العلاقة، فتحدث عن خواص العلائق ودرجاتها، وإذا كانت درجة العلاقة تتحكّم فيها طبيعة الترتيب، فقد أشار إلى أهم أنواع الترتيب وهي: الترتيب الخطي والترتيب الشجري والتفاعل الدينامي والتجاوري. ثاني هذه المفاهيم هو طبيعة الاشتراك، وقد أكدت الفقرات الأولى من الكتاب على وجود علاقة مشتركة بين العناصر والمجموعات مع اختلاف في درجات الاشتراك.

ثالث هذه المفاهيم هو النظام العميق ومبادئه. هذا النظام العميق الذي يثوي وراء عدم النظام والفوضى يتمثّل في العناصر التالية: الجامع الأنطولوجي، الجامع الصوري، الجامع الشبهي، الانتظام، الاتصال والانفصال.

أما القسم الثاني من التمهيد، فقد درس فيه المؤلف توظيف المفاهيم في التحليل الثقافي. وقد حاول أن يوضح هنا بالخصوص نسقية الثقافة ومبادئ التنسيق وهي مبدأ التشابه ومبدأ التدريج ومبدأ الانسجام ومبدأ الاتصال. وقد خصص المؤلف الفصل الأول من كتابه لمفهوم التدريج، وتناول فيه الإشكالات المرتبطة بتحديد خصائص الخطاب والتي أشار إليها في البداية بقوله: "يطرح تحديد خصائص الخطاب عدة إشكالات، منها إشكال التفرقة بين الخطاب والنص والمتن، ومنها ـ في حالة تبني مفهوم الخطاب ـ إشكال التمييز بين أجناس الخطاب وأنواعه وأصنافه، ومنها إشكال الخصائص المحايثة والخصائص المشيدة، ومنها إشكال

استجابة القارئ للبنيات النصية، ومنها إشكال اختلاف القراءات والتأويلات... إنها إشكالات كثيرة، وكل إشكال نال حظا وافرا أو قليلا من المهتمين بنظرية الأدب ونظريات القراءة بمختلف تجلياتها: "نظريات تحليل الخطاب ونظريات التلقي ونظريات العلوم المعرفية وغيرها". وقد حاول الوقوف عند بعض هذه النظريات، وخاصة منها تلك التي تعينه على حل الإشكال المتمثل في دفع الأغلوطة الأنطولوجية والأغلوطة التشييدية المتطرفة. وبعد أن حدّد الكاتب مصطلحي النص والخطاب، معتبرا أن المصطلح الثاني أعم من الأول، انتقل إلى الحديث عن استراتيجيات تفكيك الخطاب وإبراز خصائصه وخاصة المقاربات المنجزة باللغة الفرنسية والانجليزية والألمانية. ثم حاول بعد ذلك إبراز بعض خصائص الخطاب وهي المتمثلة فيما يلي: تداخل الخطاب، التنسيق، الإضمار، الدينامية، تعدد القيم، الوظيفة.

مفهوم الانتظام

أما الفصل الثاني فهو يتمحوّر حول مفهوم الانتظام. وقد استعرض المؤلف في هذا الفصل مختلف الآراء المتعلقة بكتب المنتخبات والمختارات والكتب الجامعة والكتب التي تتعدد مواضيعها، وأجملها فيما يلي:

1 ـ التشتت والاضطراب المطلقان: هذا الموقف نجده عند أحمد أمين في تقديمه لكتاب (الإمتاع والمؤانسة)، فهو يرى أن موضوعات الكتاب لا تخضع لترتيب ولا تبويب وتتحدث عن كل علم وفن. ونجد إبراهيم كيلاني في كتابه (أبو حيان التوحيدي) يسم كتب التوحيدي بالاضطراب والتشتت وعدم خضوعها لأي تصميم. ويرى محمد عابد الجابري أن مثقفي المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية.

2 ـ التشتت والاضطراب النسبيان: ويأخذ بهذه الأطروحة كل من وداد

القاضي بخصوص كتاب (البصائر) ومارك بيرجي بخصوص مؤلفات التوحيدي، بل وكتب الآداب بصفة عامة.

3 ـ نحو إثبات البنية والوظيفة: ويرى أصحاب هذا الرأي (محمد أركون مثلا) أن هذه الكتب الموسوعية فيها وحدة موضوعية يمكن استخلاصها بتوظيف مبادئ علم الدلالة البنيوي.

أما الأطروحة التي يتبناها محمد مفتاح في هذا الفصل من كتابه فهي أن كتاب البصائر عالم سفلي ومادي محاك لعالم علوي وفكري. وهذا الكتاب هو أيضا نسق فكري محاك لحقائق مادية. وقد انطلق في هذا من مبدأ عام وهو أنه إذا كان الكون كله مترابط الأجزاء فإنّ باقي تجلياته الأخرى سواء أكانت ظواهر طبيعية أم بشرية أم ثقافية متناغمة ومتباينة متنافرة في آن واحد. وقد حاول المؤلف البرهنة على صحة هذه الأطروحة من خلال المباحث التالية:

ـ الرغبة في الوحدة وقيود الجنس الأدبي

ـ كتاب "البصائر" حكاية لمثال

ـ كتاب "البصائر" حكاية لواقع

وقد اعتمد المؤلف نظرية الأنساق لإثبات أطروحته وتعضيدها، فهو يقول بهذا الصدد: "إن من يحلل الظواهر في ضوء نظرية الأنساق العامة مطالب بأن يناقش مسألة النظام / اللا نظام، العماء / الانتظام، وقد اتخذنا ما يظهر من فوضى وتشتت مؤشرا على انتظام عميق وتوحيد وتوفيق، بهذا تبنينا خلاف الرأي الشائع القائم على وهم الظاهر، أي أن البنية المنظمة ذات أبعاد انتظامية بالضرورة، والبنية الفوضوية ذات أبعاد فوضوية بالضرورة، وإنما قد تكون البنية المنظمة المتوازنة تؤدي إلى اللا توازن، وقد تكون البنية الظاهرة الفوضى آيلة إلى التوازن والانتظام، وهكذا دفعنا أطروحات الفوضى والتشتت وأثبتنا النظام والانتظام والتوازي والتحقيب والتشابه. وفي ضوء هذا كان تأويلنا لكتاب البصائر الذي اتخذنا تشتته واختلاطه

دليلا على انتظامه وغنى رسالته".

مفهوم التوازي

حاول المؤلف، في الفصل الثالث من كتابه، تمطيط مفهوم التوازي فجعله خاصية ضرورية لكل خطاب مهما كان جنسه ونوعه مع اختلاف درجة وجوده. وللبرهنة على هذا فقد قام بتحليل نص شعري لأبي القاسم الشابي بعنوان (النبي المجهول) والذي يقول في مطلعه:

أيها الشعب ليتني كنت حطابا فأهوي على الجذوع بفأسي

ليتني كنت كالسيول إذا سالت تهد القبور: رمسا برمسي

وقد عمل الباحث في دراسته على إبراز ثلاثة خصائص يعتقد أن شعر الشابي يحققها بامتياز.

الخصيصة الأولى وهي التوازي، ولم يقتنع الباحث بما قاله البلاغيون والنقاد العرب القدامى عن هذا المفهوم ولا بما قاله كبار المنظرين للشعرية الحديثة، ولذلك ميّز الباحث بين عنصرين هما:

أ ـ طبيعة التوازي: وقد ميز هنا بين التوازي التام وشبه التوازي والتوازي التناظري.

ب ـ نوع العلاقة: فالعلاقة قد تكون علاقة مطابقة أو مماثلة أو مشابهة أو مكافأة أو مواصلة.

الخصيصة الثانية هي التماسك: وقد درسها باعتبارها مقولة، فنوعها إلى تنضيد وتنسيق وتشاكل وترادف شامل.

الخصيصة الثالثة هي التفاعل: وقد تحدث الباحث هنا عن تفاعل الإنسان مع المحيط وتفاعل الشابي مع الثقافات الأخرى، وتفاعل الشابي مع محيطه ومع نفسه.

مفهوم التحقيب

خصص المؤلف الفصل الرابع لمفهوم التحقيب الذي مططه لشمل صيرورة الثقافات وسيرورتها، كما أنه تبنى منهاجية تتسم بكونها منهاجية نسقية أولا ومنهاجية نسبية معتدلة ثانيا. وقد ناقش المؤلف في البداية التحقيبات المتداولة للأدب المغربي والتي هي محاكاة لما هو رائج في بعض الكتب المشرقية التي تأثرت هي نفسها ببعض كتب تواريخ الآداب الأوربية. فقد قسم الأستاذ عبد الله كنون كتابه (النبوغ المغربي في الأدب العربي) إلى عصر الفتوح وعصر المرابطين وعصر الموحدين وعصر المرينيين وعصر السعديين وعصر العلويين. الشيء نفسه فعله تقريبا الأستاذ محمد بن تاويت التطواني في كتابه (الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى)، وكذلك الباحثون الذين اقتصروا على دولة واحدة أو دولتين كما هو الشأن بالنسبة لمحمد بن شقرون ومحمد حجي ومحمد الأخضر.

أما التحقيب الذي يقترحه محمد مفتاح فهو يقوم على الأطروحة التي ترى أن الروح الناظم للأدب المغربي هو الدعوة إلى الاتحاد للقيام بالجهاد، والمنهاجية المعتمدة هي منهاجية نسقية اجتماعية نسبية معطاة ومبنية، والتحقيب هنا يعتمد على مفهوم الأمد البعيد الذي تكون نقط بدايته ونهايته حادثا أعظم متكررا يتسبب في خلخلة اجتماعية وسياسية وثقافية. فالحقب التي يقترحها المؤلف أربع هي: (حقبة الهيمنة ـ حقبة التحصين ـ حقبة البعث ـ حقبة استكمال التحرير وبناء الدولة العصرية)، وهي مرتبطة بأحداث عظمى وهي:

1 ـ فتح العرب للأندلس وسقوطها (92 ـ 892 هـ) ويسمى المؤلف هذا المدى بحقبة الاتحاد للجهاد لتحقيق هيمنة الإسلام في الغرب الإسلامي.

2 ـ من سقوط الأندلس إلى الانتصار في وقعة وادي المخازن (986 ـ 1578)، ويسميها حقبة الاتحاد للجهاد تحصينا للذات ودفاعا عن الوطن.

3 ـ من وقعة وادي المخازن إلى فرض الحماية (1330 ـ 1912)، ويدعوها حقبة الاتحاد بعثا لهيمنة الإسلام ولمجده.

4 ـ من فرض الحماية إلى وقتنا هذا، ويطلق على هذه المرحلة اسم حقبة الاتحاد للجهاد الأصغر والأكبر، استكمالا لتحرير الوطن وبناء الدولة العصرية.

ثم إن المؤلف يرى أن ما حدث من ثورات وتحولات في الثقافة العالمية والمشرقية والمغربية يفرض "القيام بتحقيب جديد يعتمد مفهوم الإبدال" وعليه فإن الأدب المغربي يتحكّم فيه إبدالان رئيسيان: إبدال ما قبل الاستقلال وإبدال الدفاع عن هذه الهوية مع الانفتاح الضروري على الثقافة الإنسانية. ومن بين مؤسسي الإبدال الجديد في الشعر نذكر الشعراء أحمد المجاطي ومحمد السرغيني ومحمد الخمار الكنوني ومحمد الميموني وعبد الكريم الطبال وآخرين.

مفهوم التشابه

أما الفصل الخامس والأخير من الكتاب فقد خصصه المؤلف لمفهوم التشابه، وقد حاول فيه تمطيط هذا المفهوم للربط بين حدين أو وضعين أو بنيتين... أو ثقافتين، أو حدود أو أوضاع أو بنيات... أو ثقافات. وقد تعرض في هذا الفصل للعناصر التالية:

1 ـ تعريف الأيقون وخصائصه ودرجاته وعلائقه.

2 ـ أيقونية الشعر بصفة عامة والشعر المجسم بصفة خاصة.

3 ـ قصور نظرية الترجمة القائمة على الثنائية لعدم ملاءمتها لترجمة "الشعر".

4 ـ اقتراح مبادئ لترجمة "الشعر والشعر المجسم" تتجاوز التنظير الثنائي للترجمة بالاعتماد على نمذجة جديدة لمفهوم الأيقون ودرجات لتقوم ترجمة الشعر وتقننه في ضوء النمذجة والتدريج.



تمثيلات الآخـــر
صـورة السـود في المتـخيل العربـي الوسيـط [1]

إدريس الخضراوي *

مقـدمــة

يعرف النقد الثقافي في العالم العربي رواجا كبيرا ومطردا بين الباحثين والدارسين والمعنيين بالثقافة. فمنذ كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري، خصوصا كتابه **"العقل السياسي العربي"** الذي قدم فيه تحليلا للمتخيل الاجتماعي والثقافي وأثره على العقل السياسي العربي، مرورا بالأبحاث المميزة التي قدمها الباحث المغربي محمد نور الدين أفاية خصوصا كتابه: **"الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط"**، والذي قارب فيه أسئلة الهوية والاختلاف، الذات والآخر من منظور يتغيا، من خلال الإمساك بتاريخية هذه المقولات، وضع مقاربة جديدة لا تعيد إنتاج الالتباسات القائمة، وإنما تسهم في تشييد نوع من الفهم الذي يتلاءم والتحولات العميقة التي تشهدها الثقافة وهجرة الأجساد والصور والرموز، فضلا عن دراسات لنقاد وباحثين من المشرق العربي، كعبد الوهاب المسيري وجورج طرابيشي في دراساته الأخيرة، ونصر حامد أبو زيد

* باحث، القنيطرة.

وعبد الفتاح كيليطو ومحمد أنقار، والاهتمام بالثقافة والممارسات الخطابية يزداد اتساعا بين المفكرين والدارسين. وهذا ما شكل مساحة بينية مميزة أصبحت تلتقي عندها الكثير من الجهود النظرية والتحليلية رغم ما بينها من اختلافات في المنهج والنظرية. ولا شك أن كل ذلك هو ثمرة جهود مضنية وشاقة بذلت من أجل إعادة تحديد النصوص وتبيان طبيعتها وعلاقتها بالأنساق والممارسات المختلفة، متأثرة في ذلك بما حدث في الغرب مع مفكري ما بعد البنيوية مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا وفرانسوا ليوطار وإيهاب حسن وجياني فاتيمو وهابرماس وإدوارد سعيد، ومع باحثين أنثروبولوجيين كالفرنسي جيلبير دوران والأمريكي كليفورد غيرتز.

ومع بداية الألفية الثالثة أصبح الاهتمام في العالم العربي بالنقد الثقافي والدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية يحظى باهتمام مميز وبارز. سواء من حيث توجه المجلات المتخصصة إلى نشر دراسات وأبحاث وترجمات تندرج في هذا الاتجاه[2]، أو جنوح بعض المعاجم العربية المتخصصة في المصطلحات والمفاهيم[3] إلى إدراج النقد الثقافي والدراسات الثقافية ضمن موادها أو من حيث الكتب والمؤلفات التي تتبنى مقترحات الدراسات الثقافية وتعلن عن ذلك صراحة من خلال عناوينها. ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى أعمال ندوة المركز الثقافي العربي[4] وكتابات الناقد العراقي عبد الله إبراهيم[5] والكتاب الذي أصدره الناقد السعودي عبد الله الغذامي بعنوان **"النقد الثقافي"**[6] وكذلك كتاب **"الشعرية والثقافة"** للناقد حسن البنا عز الدين وكتاب سرد الآخر[7] للناقد صلاح صالح، فضلا عن كتاب: **"تمثيلات الآخر"** للناقد نادر كاظم، والذي نحاوره في هذه المقالة.

أولا: التمثيل الثقافي والنسق

تعد الدراسة التي قام بها الناقد البحريني نادر كاظم بعنوان: **"تمثيلات الآخر.**

صورة السود في المتخيل العربي الوسيط" من أهم المحاولات النقدية العربية وأعمقها استثمارا لمقترحات النقد الثقافي والدراسات الثقافية والدراسات الأنثربولوجية، في دراسة الأنساق الثقافية العربية وتحليلها، وذلك من أجل فهم الذات الثقافية العربية ومستوى تمثيلها للآخر. وتنتظم أبحاث الكتاب في بابين كبيرين، كل واحد منهما يتشكل من فصلين، إضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع. يحمل الباب الأول العنوان التالي: **"مرجعيات المتخيل والتمثيل الثقافي"**، وقد عني فيه المؤلف بتحليل الصور النمطية للسودان كما تجلت في الإنتاج الثقافي العربي الذي يتوزع على حقول متعددة تشمل الجغرافيا والرحلات والتاريخ والطب وعلم البحار وعلم الكلام وعلوم اللغة وعلوم الدين... أما الباب الثاني فعنوانه: **"الأسود والتمثيل الثقافي التخييلي"**، حيث تركز فيه الاهتمام على تحليل تمثيلات السودان في الإنتاج العربي الأدبي السردي والشعري. وما يعطي لهذه الدراسة أهميتها، ليس فقط هو جدة الأدوات التي تقارب بها موضوعها وإنما أيضا، وهذا مهم، خطورة الموضوع الذي تعنى بمساءلته. سيما وأن الثقافة العربية، مثلها مثل سائر الثقافات الأخرى، قد عبرت هي أيضا عن مواقف مختلفة فيما يخص تمثيل الآخر، سواء كان داخليا أو خارجيا. ويلاحظ الباحث أن مجال الآخرية قد اتسم في الثقافة العربية بالتوتر، نظرا لطبيعة الوضع الذي مرت به الثقافة العربية على امتداد حقب طويلة من تاريخها. فبينما كان الآخر في الماضي متعددا ومتنوعا، عاكسا بذلك طبيعة النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية، وما كانت تشهده من تطور يعكس قوتها وقدرتها على الانفتاح والتحاور والتواصل، فإن الآخر في العصر الحديث غالبا ما جرى اختزاله في الغرب بوصفه الغرب المتمدن والحضاري من جهة والمستعمر والعدو من جهة ثانية.[8]

وانطلاقا من هذا التمييز، يستخلص نادر كاظم بأن "الأسود" هو من بين **الآخرين** المتعددين والمتنوعين الذين عرفتهم الثقافة العربية وقدمت حولهم تمثيلات

مختلفة ومتعددة في العصر الوسيط. وإذا كان من ملمح يميز هؤلاء الآخرين عن الأسود، فيتمثل في كون هذا الأخير قد تراكمت حوله تمثيلات ضخمة وقدمت له صور نمطية متعددة" تتحدث عن حيوانيته وشهوانيته المفرطة، وامتدادها بقوة عموديا باستحكامها طوال قرون مديدة، وأفقيا على حقول معرفية متعددة".[9]
وإذا ما تأمل المرء في شبكة المعارف التي استندت إليها الثقافة العربية خلال العصر الوسيط لتركيب الصورة حول آخرها الأسود، فقد يحصل له الانطباع بأنها صورة معقولة ومتناسبة مع الواقع الحقيقي لموضوع التمثيل، بيد أن الأمر جد مغاير، في تصور قارئ عارف بما تكتنزه الثقافة من تحيزات. وعلى هذا النحو يرى نادر كاظم بأن إعادة فهم هذا التمثيل، والكشف عن مظاهر التناقض فيه "يستلزم فحص طبيعة عملية التمثيل هذه بالرجوع إلى تاريخ تكونها ومحدداتها، وباستكشاف المرجعيات والأنساق التي كانت تحكم هذه العملية وتوجهها بصورة لا شعورية، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد والجماعات دون أن تمر بوعيهم الفاحص والنقدي بالضرورة".[10]

من هذا المنطلق يطرح نادر كاظم الأسئلة التالية: ما الذي كان يشكل المتخيل ويعزز شبكة الصور عن الأسود في الثقافة العربية؟ هل هي السياقات الخارجية التاريخية والاجتماعية؟ أم الأنساق الثقافية التي ينتجها الإنسان العربي المسلم كالدين واللغة والرمز؟ أم مجموع هذه السياقات التاريخية والأنساق الثقافية معا؟ [11]

1ـ الوعي بالمفاهيم

تنهض هذه الدراسة على أساس ثلاثة مفاهيم مركزية، هي: التمثيل والمتخيل ومسألة الآخر. وهذه المفاهيم ليست مفصولة عن بعضها البعض إلا لدواعي إجرائية. فهي متداخلة ومترابطة. لكنها من جهة أخرى تنطوي على صعوبات كثيرة، قد ينزلق معها التحليل إلى الذاتية والانحياز. وهو الأمر الذي بدا نادر

كاظم واعيا به حينما تمكن من تقديم تناول ملائم لهذه المفاهيم مكنه من الإمساك بموضوعه والاقتراب من الأنساق التي يتدثر بها نتيجة عوامل وسياقات محددة.

يعتبر المؤلـف في هذه الدراسة بأن المتخيل يعد من أهم المفاهيم التي بدأت تتردد بقوة في الكثير من الأبحاث والدراسات التي عنيت بنقد وتفكيك مكونات الثقافة العربية من أجل فهم العناصر الفاعلة فيها والمحركة لنظرتها لذاتها وللآخرين من حولها. فمن كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري مرورا بمحمد نور الدين أفاية وعبد الله الغذامي وعبد الله إبراهيم وعبد الفتاح كيليطو وأسماء أخرى كثيرة، يتضح أن المتخيل يشكل بؤرة أساسية لانبجاس أي فهم للذهنية السائدة في ثقافة ما. وذلك لأنه ليس عنصرا خرافيا أو صورا وهمية مثلما جرى التعامل معه في الدراسات التي حركتها نزعة عقلانية اختبارية أو اختزالية، وإنما هو مجال تبادل وتفاعل بين البعدين النفسي والاجتماعي، ويؤثر بصورة جلية في الأفراد والجماعات، ويتدخل بقوة في تركيب الصور حول الذات والآخر. وعلى الرغم من هذه الأهمية التي يحظى بها المتخيل، فإن الوعي به تميز بالانحسار والمحدودية، بحيث إما نظر إليه من زاوية نفسية صرف كما يتردد الأمر في أبحاث المنظر النفسي سيجموند فرويد أو من زاوية اجتماعية ضيقة كما تكشف عن ذلك الأبحاث المتأثرة بالماركسية والتي تعتبر المتخيل من العناصر التي يقل مفعولها دون تدخل البنية التحتية المحركة للوعي. وعلى هذا الأساس فإن المساهمة التي أعادت الاعتبار بقوة للمتخيل، وقاربته من زاوية شمولية ومركبة هي تلك التي قام بها الأنثروبولوجي الفرنسي جيلبير دوران[12]. ولعل ما يعاب على الدراسات الأخرى هو أن "كل المحركات، اجتماعية كانت من جهة أو تحليلنفسية، التي تقترح لفهم البُنَى الرمزية وتكوينها، تنهج في الغالب نهجا غيبيا ضيقا، فيحاول البعض جعل دوافع الرموز مقتصرة على مجموعة عوامل خارجة عن الإدراك (...) بينما يعتمد البعض الآخر على الغرائز أو على ما هو أسوأ من ذلك، أي الرقابة والكبت"[13]. هكذا تكون

مقاربة جلبير دوران للتمثيل، والمعتمدة على الأنثربولوجيا، تأخذ بالتفاعل والتبادل الدائم الذي يوجد على مستوى المتخيل بين الغرائز الذاتية والتمثيلية، وبين العوامل الموضوعية الصادرة عن المحيط الكوني الاجتماعي[14]. وانطلاقا من هذا التحديد الأنثروبولوجي الواسع، يتعين المتخيل بوصفه ذاكرة للجماعة وخزانا هائلا للرموز والصور والتيمات والمرويات والخطابات والقيم التي هي بمثابة الإطار المرجعي لهوية المجتمع. وهذا المتخيل يتشكل انطلاقا من عملية تدعى التمثيل.

لقد أظهرت دراسات ميشيل فوكو الطابع المستعصي والمركب للتمثيل بوصفه آلية من آليات الهيمنة والإخضاع والضبط وإعادة إنتاج السلطة لنفسها. وكما تلجأ السلطة إلى التمثيل من أجل الإخضاع والضبط والتعبير عن الغلبة، تلجأ الثقافة كذلك إلى تمثيل الآخرين من أجل ضمان سطوتها وسيطرتها عليهم. هكذا يرتبط انتشار التمثيل ورواجه بقوة مع قوة الحضارة وازدهارها. فعندما كانت الحضارة العربية الإسلامية في ماضيها قوية وتمتلك عناصر الغلبة العسكرية والثقافية، اتسع نطاق تمثيلها للآخرين ومنهم السودان. وقد اعتمدت في ذلك على مدونة ضخمة من كتب الرحالة والمنجمين والمؤرخين والرواة والشعراء وغيرهم من أجل إثبات الصورة التي وضعتها لآخريها وترسيخها[15]. وعلى هذا الأساس يتبين أن الثقافة تكون قادرة على التمثيل حين تتوافر لها مقومات الغلبة من قوة وسلطة وهيمنة، وحين تفقد كل ذلك، فإنها تغدو غير قادرة على التمثيل. ينطبق هذا الكلام على حاضر الثقافة الغربية، حيث تتواطأ القوة مع المعرفة من أجل الهيمنة على الآخرين وإخضاعهم وحكمهم. وهذا التواطؤ هو في الواقع سلوك همجي وغير مقبول.

استنادا إلى هذا الفهم يبدو التمثيل متقاطعا مع المتخيل من حيث إنه ينطوي أيضا على عنصرين: عنصر مكوَّن وعنصر مكوِّن. فهو ـ أي التمثيل ـ من جهة وسيلة للتعبير عن القوة والغلبة والسطوة والكشف عن الهوية، وهو من جهة

أخرى وسيلة لتثبيت هذه القوة وإخضاع الآخرين لها والهيمنة عليهم[16]. من هذا المنظور يبدو تمثيل الآخرين ليس عملية بريئة، وإنما هو فعل مسكون برغبة كبيرة في التعرف على هؤلاء الآخرين من أجل الهيمنة عليهم وإخضاعهم. وعندما تتوافر هذه التمثيلات وتكثر فإنها تتحول إلى مؤسسة للإخضاع والهيمنة والسطوة كما هو الحال بالنسبة للاستشراق الحديث. وكما أنتج الغرب طقما هائلا من الأبحاث والدراسات والمعرفة حول الشرق لتسهيل السطوة عليه، فإن الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط قد أنتجت هي الأخرى ركاما هائلا من التمثيلات حول الآخرين المختلفين دينيا وثقافيا ولغويا وحضاريا، من أجل الهيمنة عليهم وإخضاعهم ومنهم السود والزنوج[17]. وقد تحقق هذا كله بحسب الباحث" في سياق الغلبة الحضارية والسياسية التي تمتعت بها الحضارة العربية الإسلامية طوال القرون الهجرية الخمسة الأولى. وفي سياق هذه الغلبة ترعرع ما يسميه نادر كاظم خطاب **الاستفراق** (Africanism) العربي. أي هذا التمثيل العربي للسودان، وهذا الاهتمام العربي المحموم بالتعرف على أجناس السودان والزنوج الأفارقة وثقافاتهم المتنوعة، وذلك على غرار **الاستشراق** في معرفته بالشرق"[18]. وإن ما يقيم رباطا بين الاستشراق الغربي والاستفراق العربي، رغم الاختلاف بينهما، هو تضافر القوة مع المعرفة. فإذا كان هذا التضافر هو الذي أنتج الشرق بوصفه كيانا متخيلا، فإن هذا التضافر أيضا، وفي حالة الاستفراق، هو الذي أنتج هذا الكيان المتخيل الذي يدعى عالم السودان. "لقد صاغ كل من الاستشراق والاستفراق خطابا متماسكا وبالغ الثراء عن الآخر، لكنه خطاب متخيل تشكلت ضمنه صور وتمثيلات وتحيزات اكتسبت طبيعتها البديهية المزعومة من سياقات القوة التي تحصن الذات وتشكل خطوطا متشيئة تفصل الذات النقية الصافية عن الأعراق والثقافات الأخرى الملوثة"[19]. وكما تلجأ الجماعة إلى التمثيل من أجل الهيمنة، تلجأ إليه كذلك من أجل تحصين الهوية والدفاع عنها من خلال الاحتفاظ بما تعتبره مقومات لا تتوفر في غيرها من الهويات. وعلى هذا النحو تتحدد هوية البيض من

خلال الاعتقاد بأنهم تتوافر فيهم مقومات تجعلهم الأسمى فكريا وثقافيا وهي لا تتوفر في غيرهم ومنهم السود. ورغم عدم صحة هذا الاعتقاد، فإن التمثيل يعمل بكل الوسائل على ترسيخه ورسم حدوده لتبقى محفورة في لاوعي الجماعة. وبهذا المعنى يكون التمثيل معبرا عن رغبات الجماعة وأهوائها ومقاصدها أكثر مما يعبر عن حقيقة الآخر موضوع التمثيل.[20]

يتعالق التاريخ بالهوية بشكل أعمق في مقاربة نادر كاظم. وإذا كان التاريخ يشير إلى مجموع الوقائع والأحداث التي تنتسب إلى الماضي، فإن هذه الوقائع والأحداث لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال وسيط. وذلك لأن التاريخ هو أيضا نوع من السرد. وكما يلجأ السارد إلى ترتيب الأحداث والوقائع وفق منطق معين، يتصرف كذلك المؤرخ. وعلى هذا النحو يكون قدر من التخييل من نصيب خطاب التاريخ، بل هو مكون هام وأساسي في تشكله. ولما كانت كل إعادة تحبيك أو سردنة للماضي هي إساءة قراءة له، أمكننا القول مع نادر كاظم بأن التاريخ" يتشكل بوصفه حكاية تتألف من أحداث ووقائع. وهذه الحكاية أو هذا الشكل السردي ليس موجودا في الأحداث الواقعية بل على المؤرخ أن يبتكر هذه الحكاية، عليه أن يُسَرْدِنَ تاريخه وأن يستخرج حكاية ما من كومة الأحداث المتنافرة وغير المترابطة أو غير المتجانسة أو غير المنضدة بالضرورة"[21]. وهذه العملية التي يضطلع بها المؤرخ هي التي يدعوها بول ريكور وهايدن وايت **بصياغة الحبكة** أو **التحبيك** بينما يدعوها هومي بهابها بـ عملية **السرد**. فإذا كان التاريخ على هذا الضرب من تداخل الواقعي بالخيالي، فإن الدخول فيه هو دخول إن لم يكن في الخيالية ففي موضوع غير قابل للإدراك بصورة واضحة[22]. إن الماضي لا يتحدث إلينا إلا عبر وسيط، ومن خلال الذاكرة بكل ما يعتريها من أشكال الفنتازيا والسرد والأسطورة. وهذا التحديد إن كان لا يعني أن التاريخ هو دائما مجاف للواقع، أو هو دائما ضرب من الخيالية، فإنه ـ أي التاريخ ـ من حيث إنه يشير إلى أحداث مضت، فإنه من

الصعب التأكـد منهـا لأنها لم تعد موجودة الآن.

من هذا المنطلق يتحدث نادر كاظم عن التاريخ بوصفه نصا. فهو عندما يبحث في المحركات المحددة للمتخيل العربي عن السودان، فهو لا يتقصد إلى الوقوف على الحقائق كما هي. ومادامت هذه الأحداث التي مضت قد وصلت إلينا عبر وسيط، فهي متدثرة بالبياضات والفراغات التي ينبغي ملؤها، وهي مسكونة أيضا بوجهة نظر المؤرخ الذي قام بتحبيكها وسردها. إنها إذن تعبر عن سردية معينة، الشيء الذي لا يلغي وجود سرديات أخرى يتحتم البحث عنها والإنصات إلى تحبيكها المغاير. واعتمادا على بول ريكور وهايـدن وايـت يخلص نادر كاظم إلى القول بأنه عوض الحديث بصدد التاريخ بمعيار الصدق والكذب فإنه ينبـغي الحديث عمـا هو دال ومهـم في التاريخ وما هو غير دال وغير مهم، أو التمييز **بين الحدث القابـل للاعتقاد** والمتاح في فترة معينة والحدث **غير القابل للاعتقاد** في فترة معينة وفي ثقافة معينة. [23]

وكما يتعين التاريخ في مقاربة نادر كاظم نصا خاضعا لوجهة نظر السارد/ المؤرخ، فكذلك الهوية في تشكلها. إنها ليست ثابتة أو ناجزة ومكتملة، وإنما هي دائما في صيرورة. ومثلما تتحدد هوية جماعة ما بالتركيز على ما يشكل خصوصيتها وتميزها عن غيرها، فإن هذه الخصائص قد تتحول إلى عناصر داعمة للوفاق والتعايش بين الجماعتين في ظروف تاريخية مغايرة. وكما يقول الكثير من الدارسين بهذا التصور غير الناجز للهوية والذي يعتبر الخصوصية والاختلاف أمرين نسبيين، حيث تحديد خصوصية ما لا يتم إلا على أساس إقصاء خصوصيات أخرى، يقول به أيضا ابن خلدون حينما يتصور أن النسب لا أهمية له، وأن قيمته تتحدد مما يتحصل عنه للجماعة أثنـاء توظيفـه.

في هذا الضوء يتناول نادر كاظم علاقة العرب: عرب الجنوب والشمال بالسودان عبر مراحل ثلاث: قبل البعثة وأثناءها وبعدها، مركزا على الانتقال

الذي جرى من **سردية التوتر والصراع** حينما كان أبرهة الحبشي يتوعد بتحطيم مكة، وبنى أكبر كاتدرائية، ساعيا إلى القضاء على مكة ومركزيتها الدينية، إلى **سردية الوفاق والتعايش** من جديد حينما دعا الرسول (ص) أتباعه إلى الهجرة إلى الحبشة وهم أعداء الأمس، حيث غدا النجاشي من أكبر مؤيدي الدعوة الإسلامية ومناصريها، بل أسلم على يده الكثير كما تقول المصادر التاريخية. وبعد وفاة الرسول (ص) ستتجدد **سردية الصراع من جديد،** وهو ما يعني حسب نادر كاظم واستنادا إلى ريموند وليامز أن الصراع بين العرب والسودان قد جرى فقط كبته ولم يقض عليه نهائيا، وحينما غدت الفرصة مواتية للظهور انبثق من جديد. والناقد يأخذ من شخصية **بلال الحبشي وأسماء بنت عميس**[*] حينما دافعت عن نفسها أمام استنكار عمر بن الخطاب ومن أحداث أخرى عديدة كازدهار تجارة الرق في القرن الثالث الهجري بقوة، نماذج يبين من خلالها كيف اخترقت سردية الوفاق التي عمل الرسول (ص) على تشييدها وأخذت تتوارى شيئا فشيئا لصالح سردية التوتر والصراع.

يعد مفهوم النسق من أهم الأدوات التي يستند إليها نادر كاظم في تحليل النصوص الثقافية التي تمثل مادة لهذا الكتاب. وهو يأخذ بتحديد ريموند وليامز وكليفورد غيردز لهذا المفهوم في مقاربة الأنساق الثقافية مثل الدين واللغة والرمز. وهذا المفهوم هو وليد التداخل الذي حصل بين حقلي الأنثربولوجيا والنقد الحديث. وإذا كانت المحاولات المبكرة لاستخدام هذا المصطلح تقترن بما قدمه عالم اللغة السويسري فيرديناند دوسوسير في دراسته للغة، حينما عدَّها نسقا من العلامات التي تعبر عن أفكار الناطقين بها، فإن هذا التوظيف لم يكن يقصد من ورائه أكثر من الطبيعة النظامية للغة[24]. وهو ذات الأمر الذي نجده في اشتغال المفهوم في مجال النقد الأدبي، خصوصا في الدراسات التي تأثرت بالبنيوية وسعت إلى وصف نظام الخطاب الأدبي أو نسقه، كما يتبدى مع السرديات إبان نشأتها وتيارات

أخرى، حيث الاهتمام ينصب على البنية بما تتوفر عليه من خصائص أهمها: الكلية والقابلية للتحول والتنظيم الذاتي. ورغم الاجتهادات التي أخذت تتبلور في ميداني الأنثربولوجيا والسوسيولوجيا من خلال استخدام مفاهيم قريبة من النسق كالبناء الاجتماعي "للإشارة إلى ملامح التنظيم الاجتماعي بما يشتمل عليه من نظم اجتماعية وأدوار ومكانات من شأنها أن تضمن استمرار أنماط السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية عبر الزمن" [25]، فإن هذا المفهوم ذاته لم يسلم من النقد، كما يرى نادر كاظم، إذ اعتبره كلود ليفي ستراوس مغرقا في الإمبريقية كما لو كان شيئا يمكن ملاحظته من السلوك الاجتماعي الفعلي الذي يمارس في الواقع. من هذا المنطلق سيطرح ستراوس فكرة أخرى غير البناء الاجتماعي، حيث ثمة قوانين خفية وثاوية في اللاوعي الإنساني هي التي تحكم الأبنية الاجتماعية والظواهر الثقافية المختلفة. وعوض الحديث عن البناء الاجتماعي بما يثيره من إشكالات والتباسات، سيطور كليفورد غيرتس تصورا مغايرا يعتمد مفهوم النسق الثقافي (cultural system) لوصف الأنظمة الاجتماعية الحاكمة للأفراد والجماعات بوصفها أنساقا ثقافية. ومن هذه الأنساق التي يحللها: الدين والإيديولوجيا بوصفهما نسقين ثقافيين. ويبرر نادر كاظم ميله لتصور غيرتس عن النسق الثقافي بكونه يتجاوز مفهوم البناء الاجتماعي في النظرية الوظيفية والذي يعتبر الثقافة مجموعة من الأدوار والسلوكات والعلاقات والعادات والتقاليد الملموسة، كما يختلف عن منظور ليفي ستراوس حول **البنيات اللاشعورية الثابتة**. فهو يتموقع في منطقة وسط بينهما، لأنه "يجمع بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة، وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى. فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية، ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى. كما أنه، بعد أن يكون كذلك، ينقلب نسقا مهيمنا، يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكاتهم"[26]. وقريب من هذا التصور، ما يتحدث عنه يوري لوتمان أثناء تمييزه بين ما يسميه الـ (لا ثقافة) التي لا تنتمي إلى دين مخصوص أو معرفة مخصوصة وبين

(ضد الثقافة) التي تنتمي إلى دين ومعرفة وأساليب حياة مختلفة، أي تنتمي إلى نسق ثقافة مختلف. وهو يسند إلى نسق الثقافة وظيفتين: الأولى هي تنظيم العالم بنيويا من حول الإنسان، وجعل الحياة ممكنة، أما الثانية فهي أشبه ببرامج التحكم في الحاسوب. فهي تتحكم في الأفعال والأفكار المستقبلية لأبناء الجماعة المتمثلة لهذا النسق الثقافي.

في ضوء هذا التدقيق في مفهوم نسق الثقافة عند لوتمان والنسق الثقافي عند كليفورد غيرتس، يستخلص نادر كاظم بأن للنسق الثقافي جانبا مزدوجا: فهو من ناحية يمثل إطارا لفهم التجربة الإنسانية وتفسيرها، ومن ناحية أخرى فهو آلية للتحكم في سلوك الأفراد حيث يعمل بوصفه دليلا للعمل ومسودة للسلوك، حيث الأفراد يتصرفون بمقتضى ما يمليه عليهم النسق الثقافي. وهذه الوظيفة الأخيرة للنسق الثقافي هي التي جرى التركيز عليها في النقد الثقافي والدراسات الثقافية وعند نقاد التاريخانية الجديدة، حيث الاهتمام يتركز على دراسة التشكيلات الثقافية التي هي متغيرة ومتبدلة بدل التشكيلات الاجتماعية التي تحيل على كيانات ساكنة وموضوعية وثابتة[27]. ومثل هذا المقاربة هي التي تحضر في أعمال فنسنت ليتش ومونتروس وروبيرت شولز وهايدن وايت. حيث العلاقة بين النسق الثقافي والمؤسسات والممارسات غير الخطابية الاجتماعية تتميز بكونها ذات طبيعة تناصية. وهو ما يستوجب قراءة الأعمال الأدبية لا في علاقة مع الأجناس وصيغ الخطاب الأخرى وحسب، بل مع المؤسسات الاجتماعية والممارسات غير الخطابية المعاصرة لها.[28]

2ـ النص بوصفه حادثة ثقافية: القابلية للقراءة والتأويل

إن هذا التصور النظري الذي عمل الناقد نادر كاظم على تشييده، هو الذي أملى عليه مواجهة سؤال معقد يتعلق بكيفية قراءة الإنتاجات الثقافية ومن ضمنها

الأدب. وهذا سؤال قديم / جديد يعيد إلى الواجهة مسألة تحديد الأدب ومفهومه. أي معرفة الشروط والمقومات التي تتيح إدراج نصوص بعينها ضمن الأدب، وتنفي هذه الصفة عن نصوص أخرى. وتعد محاولة أرسطو في نظريته حول المحاكاة من أقدم المبادرات التي تقصدت إلى الإمساك بمفهوم الأدب وتمييزه عن غيره، حينما ميز بين خطاب الشعر من جهة وخطاب التاريخ من جهة أخرى. لكن هذا التمييز، كما يقول لنا نادر كاظم، لم يكن نهائيا، بل ظلت العلاقة بين الأدب والإنتاجات الثقافية معرضة للاختراقات والتغيرات.(29)

يلاحظ نادر كاظم أن مفهوم الأدب في الثقافة العربية الكلاسيكية تميز بالشمولية والاتساع. إذ اندرجت ضمنه الكثير من النصوص والإنتاجات الثقافية المختلفة التي لا يجمع بينها سوى اللغة بوصفها مادتها الأولية. ومن هذه النصوص يمكن الإشارة إلى مقدمة بن خلدون والأغاني، وعيون الأخبار والإمتاع والمؤانسة ومروج الذهب ورسائل إخوان الصفا وكشاف الزمخشري..إلخ. لكن هذا المفهوم الذي استمر طويلا لم يلبث في العصر الحديث أن بدأ في الانحسار والتواري لصالح مفهوم جديد وضيق يركز على مقومات مغايرة مثل التخييل والإثارة الجمالية، حينما بدأت الثقافة العربية تتعرف على الثقافة الغربية ومناهجها النقدية. ولقد كان المستشرقون أول من اصطدم بهذا الإشكال في دراساتهم حول الأدب العربي. فمنهم من تشبث بالمفهوم القديم للأدب مثل كارل بروكلمان في تأريخه للأدب العربي ومنهم من آثر الأخذ بالمفهوم الجديد المنبثق عن الحركة الرومانسية مثل بلاشير وأندري مايكل. وإذا كان المتتبع للحركة النقدية خلال هذه الفترة لا يمكن إلا أن يقف على ذلك التذبذب في مفهوم الأدب والوعي بحدوده، فإن التصور الذي بدأ يسود في أوساط النقاد في هذه الفترة هو ذلك الذي يقصر مفهوم الأدب على الإنتاجات التخييلية. وهو المفهوم الذي تدعم بقوة منذ الأبحاث التي قدمها الشكلانيون الروس والبنيويون وغيرها من المناهج التي ألحت على فصل الأدب عن

غيره من الإنتاجات الأخرى وعن كل السياقات سياسية كانت أم ثقافية أم اجتماعية، داعية إلى الاهتمام في المقام الأول بالأدبية؛ أي ما يجعل من عمل ما نصا أدبيا. ويرى نادر كاظم أن هذا المفهوم الحديث للأدب قد بدأ يتعرض للاهتزاز والتقويض منذ السبعينيات مع أول حركة مثلت اعتراضا على البنيوية وهي التفكيكية، التي قربت بين الجمالي وغير الجمالي، بين الأدبي والثقافي. وهذا المجهود سوف يتعمق بقوة من خلال نظريات معاصرة أخذت على عاتقها تجديد النظر في طبيعة النص، عبر تجاوز المفاهيم الانغلاقية للدراسة الأدبية الحديثة. ومن هذه النظريات: التاريخانية الجديدة والنقد الثقافي والدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة والنسوية ودراسات الجنوسة. وهي مشروعات نقدية ترقى بالنقد إلى مستوى الاهتمام بمجال ما وراء الأدبية[30]. هذا المجال الجديد هو الذي تكرست للبحث فيه أسماء نقاد ودارسين يلعبون دورا كبيرا في التحولات التي تشهدها النظرية المعاصرة ؛ مثل فنسنست ليتش وستيفن غرينبلات ولينتريشيا وهايدن وايت وجوناتان كولر وغيرهم، حيث الأدب يستعيد معهم كل أبعاده النفعية وارتباطاته المبررة والمشروعة بالخطابات والسياقات والأحداث المختلفة. وعوض الحديث عن الأدبية، سيعمد هؤلاء النقاد إلى الحديث عن الخطاب الذي لا يؤخذ بوصفه وسيطا تمثيليا سلبيا وإنما باعتباره فعلا من أفعال القوة، وبهذا المعنى فهو يتداخل مع الأنظمة والأنساق التي تحيط به مثل العلم والتكنولوجيا والسياسة والجماليات والأساليب والأخلاق والقوة العسكرية والقانون ومع تمثيلات مؤسساتية، كما يتداخل أيضا مع أنظمة العقل وصور الثقافة ومؤسساتها، ومتجسد في لغات الأمة[31]. واستنادا إلى هذا الفهم يقرأ نادر كاظم كتابات متنوعة تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، مميزا بين التمثيل الثقافي غير التخييلي والتمثيل الثقافي التخييلي ويضم الكتابة الأدبية محصورة في نوعين هما: السرد والشعر. يقول موضحا استراتيجية القراءة التي ينهجها: "سوف نقرأ النصوص الأساسية التي شكلت التمثيل السردي والشعري، وذلك بوصفها أحداثا ثقافية، لأنها وببساطة، تجعل

الأشياء والأحداث تقع في عالم الواقع، فظاهرة كالرق مثلا يمكن أن تكون ممكنة لا بفضل الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فحسب، وإنما كذلك بفعل إسهام النصوص وبلاغة الخطاب الثقافي والأدبي، كما أنها قد تتحول إلى ظاهرة عنصرية خبيثة، ومن ثم مستحيلة بفعل بلاغة الخطاب تلك".[32]

ثانيا: في تأويل التمثيل الثقافي التخييلي

أ- التمثيل السردي

يمثل اللون الأسود معضلة أساسية بالنسبة لأبطال السير الشعبية التي يحللها الناقد نادر كاظم في هذا الكتاب. وهي سيرة بني هلال و سيرة الأميرة ذات الهمة و سيرة عنترة و سيرة سيف بن ذي يزن، فضلا عن حكايات من ألف ليلة وليلة. وإذا كان الرواة في هذه الأعمال السيرية يختلفون فيما بينهم فيما يتعلق بطبيعة الدور المسنود إلى أبطالهم السود والرحلة التي يقطعونها دفاعا عن شرفهم وكرامتهم، فإن ما يجمع بين المواد الحكائية التي يروونها هو وعيهم بالتصورات النمطية المخزونة في المتخيل العربي حول **آخريه** ومنهم السودان. ولذا تختلف هذه المرويات في ما بينها في الشكل الذي تواجه به هذه الصور وتعمل على تقويض قوتها التمثيلية. وإذا كانت سيرة بني هلال قد جعلت من سواد بطلها بركات قضية عابرة لا تطمح من خلالها إلى مجابهة النسق التخييلي الثقافي عن السود، بقدر ما تطمح إلى خلق العقبات التي تسمح باتساع مجال الحكاية وتشعبه وانفتاحه على مسارات جديدة، فإن سيرة الأميرة ذات الهمة التي كان بطلها عبد الوهاب "أسود عميق السواد كأنه من أولاد النوبة"[33] كانت من أقوى النصوص المروية التي طرحت مسألة السود كآخرين في الثقافة العربية الإسلامية. ومن خلال التحليل الشيق الذي يقدمه المؤلف لمختلف انعطافات حكاية عبد الوهاب وأمه ذات الهمة مع الأب الذي تبرأ منه، وكذلك المقارنات التي يستحضر بها نصوصا أخرى مشابهة من ألف

ليلة وليلة، يتبين أن سواد عبد الوهاب في هذه السيرة لم يكن كسواد بركات في السيرة الهلالية رغم أن كليهما ولد من أبوين أبيضين وتسبب في أزمة داخل القبيلة بسبب هذا السواد الذي فسر على أنه خيانة. فما يمنح لهذه السيرة نوعا من التميز والفرادة في هذا الجانب هو أن اتجاه راويها نحو أن يكون البطل أسود اللون لم يكن حيلة تقنية تستدعيها مقتضيات البناء السردي، وإنما كان تعبيرا واضحا عن ذلك الوعي الذي يجعل من هذا السواد محركا أساسيا وخفيا لمسار حركة الآخرية[34]. ومن ثم طرح قضية السودان طرحا حقيقيا وجادا. ولذلك اختلف النصان في تقديرهما لمعايير النجابة. فإذا كانت السيرة الهلالية تحصرها في أن يكون المرء عربيا صحيحا وهلاليا فارسا شجاعا[35]، فإن سيرة الأميرة ذات الهمة تقرن معيار النجابة بأن يكون المرء مسلما مجاهدا مدافعا عن بيضة الإسلام. وهو ما مكنها من طرح رؤية أكثر تسامحا وخلق مجتمع متسامح مع المختلفين عنه في اللون ومحكوم بمعايير إسلامية تقوم أساسا على مبدأ عدم التمييز على أساس اللون. وهي الحجة التي تمسكت بها ذات الهمة ضد من شكوا في أمرها واتهموها بالخيانة. والسيرة بذلك تتقصد إلى إنكار النظرة الدونية للسودان ورفض التمثيلات الانتقاصية التي اختزنها التخييل العربي عنهم وذلك من خلال الحجج الإسلامية والكلامية.[36]

يقف نادر كاظم على قضية بالغة الأهمية في سياق المقارنة التي يقدمها بين هذه السير من حيث تفاوت درجة الإحساس بصدمة الولادة بين أبطالها. وهذا التفاوت ستترتب عنه تداعيات كثيرة لا يتجلى أثرها في البعد الجمالي المميز لهذه السير وحسب، وإنما يتجلى كذلك في الخطابات الثقافية التي تختزنها والأنساق التي تتدثر بها. فإذا كانت ولادة بركات وعبد الوهاب في السيرتين السابقتين قد شكلت صدمة للقبيلة والمجتمع الذي كان ينتظر ولادتهما، فإن ولادة عنترة وسيف بن ذي يزن لم تؤد إلى صدمة الأبوين لأنهما كانا يتوقعان ولادتهما على ذلك اللون. وإن ما حقق الصدمة للولدين هو كون عنترة ولد من أب لا يرغب

في الاعتراف ببنوته فيما ولد سيف من أم تسعى من أجل قتله[37]. وبهذا المعنى لم تكن معضلة عنترة في اللون الأسود وإنما في كونه عبدا معلول النسب. وهذا ما سيجعل مجال الآخرية عنده منفتحا على آخرين كثيرين: عدو قبلي وعدو قومي وعدو ديني. فيما سينحصر مجال الآخرية عند سيف بن ذي يزن في آخر مفرد هو الآخر الحبشي.

إن هذا التحليل القائم على سبر التجليات الزمنية في هذه السير هو الذي مكن المؤلف من الوقوف على الآخر الخاص بكل سيرة، ونوعيته من حيث الإفراد والتنوع والاختلاف. فإذا كانت سيرتا الأميرة ذات الهمة وسيف بن ذي يزن تتعاملان مع آخر مفرد: رومي صليبي بالنسبة للسيرة الأولى وحبشي أسود بالنسبة للسيرة الثانية، فإن سيرة عنترة تتعامل مع آخرين متعددين ولكنهم موغلون في القدم، حيث يعود تاريخهم إلى عصر ما قبل الإسلام والقرن الأول من ظهور الإسلام. ولا شك أن هذا التناول هو الذي مكن المؤلف من ضبط حدود الذات والآخر في الوعي العربي. إذ مادامت الذات والآخر ليسا جوهرين، بل هما كيانان مختلقان تاريخيا، فإن لكل عصر ذاته كما لكل عصر آخره. وبهذا المعنى فالزمن يمكن" من التعرف على أية ذات وأي آخر هو المقصود في السيرة. صحيح أن للإنسان العربي آخره كما لكل إنسان، لكن هذا الآخر لم يكن واحدا ثابتا لا يتغير منذ فترة ما قبل الإسلام حتى العصر الحديث، بل إن تاريخ العرب يكشف أن لكل عصر آخره الذي قد يدخل لاحقا في دائرة الذات، وذلك تبعا للتوافق الذي قد يطرأ بين الذات والآخر على مستوى الذين أو اللغة أو الثقافة أو غيرها"[38]. على هذا الأساس يميز المؤلف بصدد سيرة عنترة بين الآخر التاريخي الذي وجد في محيط وعي البطل، والآخر النصي أو الكتبي الذي وجد في محيط وعي الراوي، أي راوي السيرة، والذي اعتمد على مصنفات ومرويات ومصادر كثيرة في سيرته. فالآخرية في سيرة عنترة لم ترتبط ببطلها وإنما ترتبط بمؤلفها وراويها، لأن النص تضخم عبر

روايات عديدة وانفتح على آخرين عديدين لم يشهدهم عنترة في عصره. أما في سيرة سيف بن ذي يزن، فالتحليل يبين أن معيار الآخرية فيها لا يقوم على أساس ديني أو عرقي أو لوني. إذ الآخر ليس هو الأسود ولا هو الحبشي ولا هو الحامي، بل هو الكافر المشرك عابد النار وزحل سواء كان من السودان أو من البيضان[39]. ولا شك أن استبطان السيرة لهذا المبدأ، عبر تحقق نبوءة سيف بخلاف ما يوهم به الراوي في البداية، هو الذي قربها من سيرة الأميرة ذات الهمة. إذ كما يميل عبد الوهاب إلى السودان ويجلهم، يميل سيف كذلك إليهم، ويعتبرهم جزءا من عساكر الإسلام.

إذا كانت هذه السير قد اختلفت فيما بينها في ما يخص درجة السلبية في الصورة التي تقدمها عن السود، فإن نادر كاظم يعتبر أن ألف ليلة وليلة هي من أكثر النصوص تمثيلا للأسود تمثيلا سلبيا. بحيث لا تناظر هذه الصورة السلبية في التخييل العربي سوى صورة الآخر الداخلي الذي هو المرأة. ولذلك فألف ليلة وليلة بقدر ما تستحضر الأسود لتدينه وتشجب أفعاله، تستحضر معه المرأة لتشركها معه في هذا الشجب والتمثيل السلبي[40]. وانطلاقا من الحكايات الأولى في ألف ليلة وليلة تبدأ الصور السلبية حول الأسود والمرأة في التراكم. حيث يجري التركيز من جهة على فسوقية النساء ومن جهة أخرى على شهوانية السود. وهذا الأمر يعالج إما بقتل المرأة والعبد الأسود أو بقتل المرأة وإخصاء العبد[41]. هكذا إذن يتركز الحديث على فسوقية المرأة وخيانتها: زوجة الملك شهريار، زوجة أخيه شاه زمان، زوجة الحارث الأسدي التي هويت عبدها، الصبية التي اختطفها الجني..إلخ، وبالمقابل تتكرر الحكايات على أن الجنس هو ما يملكه العبد الأسود وأنه أعز عليه من نفسه[42]. وطالما أن هذا الأمر" أي ميل نساء الملوك إلى العبيد لإرواء رغباتهم وإشباعها يمثل خطرا على النظام الاجتماعي القائم على التحيزات الثقافية والتمايزات القائمة بين الطبقات الاجتماعية والجماعات الثقافية، ولذلك يجب قمعه. وهو ما فعله شهريار

حين سلط عقابا جماعيا على النساء، وفعله موسى الهادي وعمرو الأعجمي في حكاية المستظرف حين سلط عقابا على العبد الأسود"[43]. هكذا تلجأ السلطة إلى تقنين الرغبة في إطار نظام ثنائي: رغبة مشروعة ومنضبطة وهي التي تمثلها شهرزاد / رغبة غير مشروعة وغير منضبطة وتمثلها الصبية التي اختطفها الجني. فالجنس المشروع لا يتحقق إلا في إطار زوجنة الأنشطة الجنسية (conjugalization) والجنس غير المشروع ينتج عنه مرضنة الأنشطة الجنسية (pathologization). وعلى هذا الأساس تكون الرغبة عند زوجة شهريار وشاه زمان والشيخ صاحب البغلة وابنة السلطان، رغبة مرضية لأنها جاوزت قانون الاقتصاد في اللذة، وهي منحرفة لأنها تمارس مع عبد أسود.[44]

ب: الشعر: التمثيل والتمثيل المضاد

إذا كانت أشكال التمثيل الثقافي الأخرى تتظاهر بموضوعيتها فيما يتعلق بالصور التي تقدمها عن الآخر، وتحاول أن توهم بالحقيقة وتقنع بصدقيتها، فإن التمثيل الثقافي التخييلي: السردي والشعري، ينطوي على خطورة أكثر منها بكثير، ذلك أنه يتظاهر بالكذب ويمعن في الاحتماء بالتخييل في تصوير الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق. ولأن الشعر يندرج ضمن هذه الأشكال التمثيلية، بل هو أقواها تأثيرا بالنظر إلى الاستراتيجيات التي يتوسل بها في التعبير عن مقصديته، تسعى كل ثقافة إلى احتكاره وامتلاكه. فالجمالية هي أخطر الوسائل لتمرير الأنساق والتستر عليها كما قال بذلك عبد الله الغذامي[45]. لهذا نجد نادر كاظم ينبه إلى عدم التعامل باستخفاف مع ما يقوله الشعر، لأنه" ليس مجرد لعب بالخيال أو مجرد تعبير عن نزوات عابرة في نفوس أصحابه، بل هو سجل القوم الثقافي وديوانهم وعلمهم الذي ليس لديهم علم سواه".[46]

وإذا كانت أغلب الثقافات تسعى إلى الهيمنة على الآخر إما باللجوء إلى

ممارسة العنف المادي باستخدام قوة اليد أو السلاح، أو إلى ممارسة عنف رمزي ملطف إيديولوجيا، فإن الثقافة العربية الإسلامية قد مارست على الأسود بوصفه آخر العنف المادي إما بضربه واستعباده، والعنف الرمزي، في حالة الشعر، باستحضاره كطرف في التشبيه الشعري أو كموضوع للهجاء المقذع المباشر والصريح. في هذا السياق يتتبع الباحث صورة السودان كما جرى استحضارها في أشعار الكثير من الشعراء كدعبل الخزاعي وأبي هلال العسكري والأعشى وأبي نواس وابن المعتز وابن الرومي وأبي العلاء المعري والمتنبي وغيرهم. وكل هؤلاء الشعراء يميلون إلى شعرنة الأسود الزنجي بتحويله إلى موضوع شعري يتم استحضاره بالتشبيه مثلما يستحضر الجمل والناقة والبقر والحمر الوحشية والطلل والخمرة والبساتين والصحاري وغيرها من موضوعات. ولعل ما يلفت الانتباه في طبيعة الصورة التي قدمتها الثقافة العربية الإسلامية عن الأسود هو قيامها على الجمع بين القبح والتجميل، وهي تلتقي في ذلك مع الكثير من الثقافات التي قدمت مثل هذه الصور عن آخريها في مراحل قوتها، كموقف الغزاة الإسبان من الهنود الأمريكيين وموقف الغرب الاستشراقي والاستعماري من الشرق وموقف اليابان الاستعمارية من كوريا. ويستخلص نادر كاظم، عبر إصغاء جيد للنصوص، أنه في الوقت الذي يحضر الإنسان الأسود في تمثيل سلبي كموضوع للنبذ والاستنقاص والتحقير، فإن هذا التمثيل يغيب في حالة المرأة السوداء، إذ تستحضر كموضوع للاشتهاء وللرغبة.

لم يكن هذا التمثيل الذي تنجزه الثقافة العربية الإسلامية حول الآخر الأسود بمنأى عن الرد والمقاومة. إن كل هيمنة، كما أبرز ذلك إدوارد سعيد بقوة، تحمل في طياتها عناصر مقاومتها. ولذا فقد كان شعر السودان هو الرد العملي على هذا الاحتكار للتمثيل من طرف الثقافة العربية الإسلامية. ورغم قوة التواريخ التي شيدتها هذه الثقافة والهويات الجديدة التي قامت بإعادة تشكيلها، فإن كل

ذلك لم يحل دون رغبة الشعراء السودان في استعادة حقهم في الكلام وفي تمثيل الذات. وقد اختلف هؤلاء الشعراء في طبيعة التمثيل الذي قدموه حول الذات والآخر. فهناك طائفة من الشعراء السودان لم تستطع التخلص من قوة الثقافة التي انضووا تحتها. ولذلك، فرغم الجروح التي كانوا يحملونها في دواخلهم فإنهم كانوا ميالين في أشعارهم إلى التخفيف عن سوادهم بكل الوسائل. ولذا أصبح شعرهم جزءا لا يتجزأ من الأدب العربي. ومن هؤلاء الشعراء: عنترة ونصيب وأبو دلامة. ومن خلال التحليل الذي قدمه الناقد نادر كاظم لشعرية هؤلاء الشعراء يتبين أنهم لم يتمكنوا من التخلص من قوة التمثيل الذي قدمته الثقافة العربية عنهم. لذلك لم يصلوا إلى تلك الدرجة من المواجهة والصدام مع هذه الثقافة، بل لجأوا إلى التخفيف من سوادهم كل بطريقته الخاصة: عنترة من خلال فروسيته ونصيب من خلال التقرب من الخلفاء والإفراط في مدحهم. أما الطائفة الثانية فقد تميز تمثيلها بالتطرف و النفور من الصورة التي قدمتها عنهم الثقافة العربية. فقد "رفض هذا الفريق تمثيل هذه الثقافة، بل جابهه بتمثيل مضاد ينطوي في داخله على رغبة في الانتقام من الهيمنة الثقافية التي مارسها هذا التمثيل عليه وعلى ثقافته. لقد رفض هؤلاء عمليات تمثيل الثقافة لهم، ومحاولاتها من أجل إخضاعهم، وأصروا على تمثيل أنفسهم وثقافتهم بأنفسهم"[47]. ونتيجة ذلك أن شعرهم لم يصل منه إلا القليل، بل إن ما وصل منه لم يسلم من الرقابة الثقافية، فجاء مبتورا أو مشذبا أو محشوا بكثير من الوضع والنحل. ومن أبرز ممثلي هذه الطائفة: سحيم عبد بني الحسحاس، والحيقطان، وسنيح بن رباح، وعكيم الحبشي. لقد انبرى هؤلاء الشعراء إلى الرد على ذلك التحبيك الذي قدمته الثقافة العربية لتاريخ العلاقة بين السودان والعرب ـ وهو تحبيك بطولي يرفع من شأن العربي وينتقص من شأن الأسود ـ بتحبيك جديد لهذا التاريخ في حبكة هجائية تنتصر للأسود على حساب العربي، وتسخر من تاريخ العربي الذي رمي بالقصور والنقص والضعف والعيب.

لقد حاولنا في هذه القراءة أن نقترب من أهم القضايا التي تناولها نادر كاظم في كتابه: تمثيلات الآخـر، ورغم ذلك فإننا نشعر أن هذه القراءة لن تستطيع أن توفي هذا المؤلف الغني والهام كل حقه من البحث والاستقصاء، وذلك نظرا لتشعب المحاور التي يسائلها وتنوع الموارد التي ينهل منها، فضلا عن دقة المعالجة التي ينجزها بكل أناة وصبر. وبالنظر إلى المقترحات النظرية التي تمثلها المؤلف في دراسته لنمطي التمثيل في الثقافة العربية: نمط التمثيل الثقافي غير التخييلي ونمط التمثيل الثقافي التخييلي الأدبي، وهي مقترحات جديدة وغنية تنفتح على الدراسات الثقافية والنقد الثقافي والدراسات ما بعد الكولونيالية، يتبين أن ثمة رسالة جديدة ومغايرة تسعى هذه الدراسة، ودراسات أخرى مماثلة لها، إلى ربطها بالنقد والدراسة الأدبية. وتتمثل في إعادة النظر أولا في المفهوم الضيق للأدب، وذلك بتفتيحه على كل الممارسات النصية الأخرى التي تتحاور وتتفاعل معه، وتوجيه الدرس النقدي ثانيا وجهة جديدة وملتزمة، قوامها الصمود والمقاومة في وجه التحيزات الثقافية التي تداخل الثقافة وتؤجج الصراع بين الهويات والجماعات. وإذا كان الكتاب قد وقف بالتحليل عند الكثير من الصور الانتقاصية حول الآخر الأسود التي لم يتمكن المتخيل الثقافي العربي من التخلص منها رغم ما انطوى عليه الخطاب الإسلامي من دعوة صريحة إلى الاهتمام بالإنسان الذي كرمه الله بغض النظر عن لونه أو جنسه أو أصله، فإن الغاية التي يتقصد إليها المؤلف من وراء كل ذلك هي أبعد عن الرغبة في جلد الذات أو إدانتها، بقدر ماهي مساهمة في النقد الذاتي المتعدد الأبعاد، الذي حينما يتعرف على أنساق الثقافة وما تخبئه النصوص من قيم وأنساق، فهو يؤسس لانطلاقة جديدة، تستكشف الآخر لا لتكون وبالا عليه، وإنما تتعرف عليه من أجل مزيد من الاقتراب والتفاعل بدلا من الشقاق والتنافر.

❒ ❒ ❒

هوامش

1 ـ نادر كاظم: **تمثيلات الآخر. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ وزارة الإعلام والثقافة، البحرين، 2004، 587 ص، من القطع الكبير.

2 ـ هناك العديد من المجلات التي يمكن أن نشير إليها في هذا السياق: مجلة "المناهل" و"آفاق" و"الثقافة المغربية"، ومجلة "فصول" في إصدارها الجديد و"نزوى العمانية" و"علامات في النقد" السعودية و"عالم الفكر" الكويتية و"العلوم الإنسانية وثقافات وأوان" من البحرين.

3 ـ يمكن أن نذكر في هذا السياق: ميجان الرويلي ـ سعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي**، الصادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، في طبعتيه، الثانية سنة 2000 والثالثة سنة 2002.

4 ـ الطاهر لبيب (محرر): **صورة الآخر. العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1999.

5 ـ من بين كتابات عبد الله إبراهيم التي تندرج ضمن هذا التوجه نجد: **معرفة الآخر** (1996) **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات** (1997) و**الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة** (1999) و**عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين** (2001) و**المركزية الإسلامية** (2001) و**السردية العربية الحديثة تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة** (2003).

6 ـ صدر الكتاب في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 2000.

7 ـ صلاح صالح: **سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 2003.

8 ـ نادر كاظم: **تمثيلات الآخر. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ وزارة الثقافة، البحرين، 2004، ص.15.

9 ـ المرجع نفسه، ص.15.

10 ـ المرجع نفسه، ص.16.

11 ـ المرجع نفسه، ص.38.

12 ـ من بين أعمال جلبير دوران التي يذكرها نادر كاظم كتاباه: **البنيات الأنثروبولوجية للمتخيل**، و**الخيال الرمزي**. والكتاب الأول ترجمه إلى العربية مصباح الصمد بعنوان مختلف، أما الثاني فقد ترجمه علي المصري. انظر: **تمثيلات الآخر**، م م، ص.38.

13 ـ جلبير دوران، نقلا عن نادر كاظم، م م، ص.38.

14 ـ **تمثيلات الآخر**، م م، ص.38.

15 ـ المرجع نفسه، ص.41.

16 ـ المرجع نفسه، ص.43.

17 ـ المرجع نفسه، ص.44 ـ 45.

18 ـ المرجع نفسه، ص.45.

19 ـ المرجع نفسه، ص.45.

20 ـ المرجع نفسه، ص.47.

21 ـ المرجع نفسه، ص.54.

22 ـ المرجع نفسه، ص.54.

23 ـ المرجع نفسه، ص.57.

(*) يورد نادر كاظم النص الكامل لقصة الصراع بين عمر بن الخطاب وأسماء بنت عميس، تلك القصة التي مثلت فرصة لظهور سردية الصراع والعداء والخلاف التي ظلت مكبوتة في اللاوعي ولم تصبح، بتعبير وليامز، مهجورة، (ص. 81) ويقول بأن ثمة محاولات عديدة سعت لتصحيح هذا الوضع والتنبيه إلى الاعتقادات المغلوطة التي تحركه، مثلما فعل الجاحظ في إحدى رسائله التي عنوانها: **فخر السودان على البيضان**، لكن ذلك لم يؤد بالثقافة العربية لتصحيح هذه الرواية. بل إن الباحث يرى أنها لم تكن مستعدة للقيام بذلك ؛ ولذلك عممت الصورة على السود كلهم، بوصفهم بهائم هائمة أو سباعا هائجة أو مخلوقات في مرتبة بين البشر والحيوانات أو بشرا ذوي طاقة جنسية هائلة. من هنا سمي بائع الرقيق نخاسا لأن بضاعته لا تختلف عن بضاعة النخاس الأصلي بائع الدواب. انظر: نادر كاظم، م م، ص.89.

24 ـ المرجع نفسه، ص.92.

25 ـ المرجع نفسه، ص.94.

26 ـ المرجع نفسه، ص.95.

27 ـ المرجع نفسه، ص.99.

28 ـ المرجع نفسه، ص.99.

29 ـ المرجع نفسه، ص.288.

30 ـ المرجع نفسه، ص.293.

31 ـ المرجع نفسه، ص.297.

32 ـ المرجع نفسه، ص.301.

33 ـ **من السيرة**، نقلا عن نادر كاظم، م م، ص.329.

34 ـ **تمثيلات الآخر**، م م، ص.332.

35 ـ المرجع نفسه، ص.336.

36 ـ المرجع نفسه، ص.336.

37 ـ المرجع نفسه، ص.349.

38 ـ المرجع نفسه، ص.351.

39 ـ المرجع نفسه، ص.393.

40 ـ المرجع نفسه، ص.427.

41 ـ المرجع نفسه، ص.406.

42 ـ المرجع نفسه، ص.407.

43 ـ المرجع نفسه، ص.410.

44 ـ المرجع نفسه، ص.423.

45 ـ عبد الله الغذامي: **النقد الثقافي**، ص.68.

46 ـ **تمثيلات الآخر**، م م، ص.433.

47 ـ **تمثيلات الآخر**، م م، ص.501 ــ 502.

❒ ❒ ❒

قراءة في كتاب
"القطوف الدانية"

نجاة المريني *

بإعلان جامعة الدول العربية مدينة دمشق عاصمة للثقافة العربية خلال سنة 2008، أقدمت وزارة الثقافة السورية على إصدار المجموعة الكاملة لأعمال رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق شاكر الفحام ضمن منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب في خمسة أجزاء، في طبعة أنيقة تحت عنوان **"القطوف الدانية"**، اعتنى بجمع هذه الأعمال وتصنيفها والتقديم لها الأستاذ محمود الأرناؤوط الذي أهداني مشكوراً نسخة من هذا الكتاب الموسوعة، وهو سفر جليل احتفت وزارة الثقافة السورية في متم شهر مارس 2008 بتقديمه للباحثين والمثقفين في ندوة علمية تحدث خلالها صفوة من الأساتذة الجامعيين وبعض أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق، وحضرها الأستاذ المحتفى به الفحام الذي أعرب للجميع عن شكره وامتنانه لهذه الالتفاتة التي أكدت عمق العلاقة التي تربطه بالبحث والباحثين في بلاده وفي غيرها من بلاد العروبة والإسلام.

والكتاب عمل جليل أنجزه الأستاذ الأرناؤوط بعناية كبيرة، فقد جمع وصنف أعمال الفحام تبعا لموضوعاتها، فهو يقول: «كانت رحلة شاقة وممتعة في آن معا،

* أستاذة باحثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

شاقة لأن أستاذنا الفحام كتب مقالاته على فترات متباعدة ولم يحتفظ بقائمة بها ولم يعد في ذاكرته إلا القليل عنها، وممتعة للفوائد التي حصلتها من قراءتي لها» 1/8.

وبعد عملية الجمع، كانت عملية التصنيف والترتيب والتبويب، إذ من خلالها يتبين ما للتتبع من قدرة على سبر أعماق العمل المنجز والإبحار في أعماقه وتحفيز القارئ على الاستفادة منه، فالتصنيف إبداع من نوع آخر تظهر فيه شخصية المصنف العلمية والأدبية ومدى استيعابه لما قرأ وصنف وإن في فترات متباعدة.

وقد أثمرت عملية التصنيف على إنجاز خمسة مجلدات رتبها المصنف كالآتي:

الجزء الأول: وعني بالمقدمات التي كان يكتبها المؤلف شاكر الفحام لمن قصده من المؤلفين لمؤلفاتهم منها تقديم كتاب "الأشباه والنظائر" للسيوطي وحقق أجزاءه الأربعة تباعا الأساتذة عبد الإله نبهان وغازي طليمات وإبراهيم عبد الله وأحمد مختار الشريف، وصدرت ضمن منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1985. وتقديم كتاب "معجم الشعراء من تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر وحققه جماعة من الأساتذة، وصدر ضمن منشورات دار الفكر بدمشق سنة 1999، ولا يكتفي صاحب التقديم بالتعريف بالعمل الذي أنجزه بل نراه يستغرق في التعريف بالمؤلَّف وصاحبه ومشروعه العلمي، من ذلك ما كتبه عن كتاب "الأشباه والنظائر" للسيوطي، فهو يعرف بالسيوطي وبمؤلفاته وبجهوده، يقول عنه: «وتنوعت مؤلفاته بتنوع ثقافته وغزرت حتى بلغ بها بعضهم ستمائة كتاب، أغنت المكتبة العربية ودلت على سعة اطلاعه ومقدرته الفائقة في ضم ما تناثر من نصوص في الموضوع الواحد، ثم اتسمت بما تؤدي إليه الإحاطة الشاملة والذهن المتوقد من تهدٍّ إلى موضوعات فيها الكثير من الابتكار والجدة والطرافة» 130/1. ويتعرض بعد ذلك للتحقيقات التي أنجزت وشابها الضعف أو النقص ليخلص إلى التحقيق الذي يقدم له مبرزا قيمته وفائدته منوها بجهود المحققين، يقول: «لا يسعني وأنا

أتصفح ما قام به السادة الباحثون، إلا أن أزجي لهم الثناء خالصا، وأتوقع لهم نجاحا مطردا في ميدان التحقيق وإحياء التراث» 331/1.

وأول بحوث المقدمات مقدمة "كتاب الفرزدق" وهو الأطروحة التي نال بها الأستاذ درجة الدكتوراه من كلية آداب القاهرة سنة 1962 ثم صدرت في كتاب سنة 1977، وهو عمل رصين «إذ استهوى الشاعر الفرزدق الباحث بقوة شعره وجمال صياغته ومقدرته الفذة في التعبير، كأنما سخر الكلام له، يتصرف فيه بهواه» ج. 61/1. وفي باب المقدمات أيضا كتب "تقديما" لكتاب "مبادئ الطب الباطني لهاريسون". وقد قام بترجمته جماعة من الباحثين بإشراف الأستاذ فيصل الصباغ وصدر ضمن منشورات وزارة التعليم العالي في سوريا سنة 1979، وهو مقال أوضح فيه الفحام ما عاشته اللغة العربية من أمجاد سنين عديدة وما عرفته خلال أحقاب من حروب شرسة وصراعات قاتلة في فترات الغفوة والإهمال حيث استبد المستعمرون بالأراضي والعقول، لولا أن تداركت رحمة الله البلاد الإسلامية فبعث لها من أبنائها من يعيد البريق لهذه اللغة، فقدم لنا تجربة رائدة للقطر السوري الشقيق في تدريس العلوم منذ تأسيس معهد الطب بدمشق سنة 1901، وأثنى على الخدمات التي قدمتها الجامعات السورية في بعث نفس جديد للغة الضاد في مجال تدريس العلوم يقول: «وأي سعادة غامرة يحسها العربي وهو يرى هذه اللغة الشريفة تدور بها الألسنة فصيحة، متدفقة، وتتناول بها كل موضوع من موضوعات المعرفة في سهولة ويسر» 65/1. وفي رد الاعتبار لهذه اللغة قام جماعة من الأساتذة بإشراف فيصل الصباغ بإنجاز ترجمة عمل علمي جاد لهاريسون وهو "مبادئ الطب الباطني"، و«يعد مرجعا موثوقا به في الطب الباطني» 75/1.

كما يضم هذا الجزء التقديم الذي كتبه الفحام لتحقيق "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" لابن العماد الحنبلي، وأنجزه الأستاذ محمود الأرناؤوط سنة 1986 ـ 1995، وهو تقديم جامع مفيد، ألم بطبعته الأولى، وقد نشرتها في ثمانية أجزاء

مكتبة المقدسي سنة 1351 هـ وهي طبعة مليئة «بالتحريف والتصحيف والسقط». أما الطبعة الجديدة التي قيض الله لها الأستاذ الأرناؤوط ليقدم لنا «تحقيقا علميا للكتاب، كلفه جهدا جاهدا فجاء في أبهى حلة» مثل هذا التقريظ يفيد ما للعمل الجاد من قيمة تبعث على الارتياح وإن كلف ذلك تعبا ومشقة وجهدا.

وكلمات التقديم التي أنجزها الفحام كثيرة وممتعة، فأوفى كل باحث حقه وهو يكتب مقدمة لمؤلفه. وجاءت هذه المقدمات كما يقول المصنف «كالتيجان على رؤوس أصحاب تلك المؤلفات والتحقيقات»، جمع هذه المقدمات لم يكن بالعمل الميسر إذ استغرق البحث عنها زمنا طويلا في كتب الفكر والأدب والتراث، ومن ثم يتضح أن الإيمان بالعمل وصاحبه عنصران أساسيان في نجاح عملية البحث والتنقيب ثم الجمع فيما بعد.

وفي الشق الثاني من هذا الجزء الأول، يهتم الأستاذ الأرناؤوط بالكلمات التي كان يدبجها قلم الفحام ثم يلقيها في المناسبات العلمية منها كلمة في "افتتاح ندوة المصطلح القانوني" وكلمات تقديم الأساتذة المجمعيين بعد انتخابهم أعضاء عاملين بمجمع اللغة العربية بدمشق ومن بينها كلمة ليلى الصباغ، يقول: «الأستاذة ليلى المبرزة أبدا في دراستها والمتفوقة فيما أسند إليها من أعمال نهضت بأعبائها على خير وجه، وهي الأستاذة المثالية التي أفادت طلابها وخرَجتهم فأحسنت تخريجهم» 264/1.

ولهذه الكلمات أبعاد علمية وأدبية وتوجيهية، فهي. إن صح القول. تعطي فكرة جامعة عن الندوة وموضوعها وعن الأهداف منها، يقول في "مهرجان تحية ابن سينا في ذكرى ميلاده الألفية": «إن سيرة الشيخ الرئيس على وجازتها غنية موحية حافلة بكل ما يستوقف مطالعها، يروعك أول ما يروعك في هذه السيرة ذكاء ابن سينا المتوقد ومواهبه الفذة، عبقريته ملء إهابه..... ثم يروعك هذا الدأب والصبر، لا يعرف الملل ولا ينزل بساحته الضجر، يذكر عن نفسه حين توفر على

العلم فيقول: «وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره»752/1.

أما الجزء الثاني من هذه الموسوعة فينقسم قسمين: الأول: ويضم المقالات التي كتبها الأستاذ الفحام ونشرت في مجلات منها مجلة المعرفة ومجلة المعلم العربي الدمشقي أو مجلة العرب بالرياض في موضوعات مختلفة منها: نظرة في المعاجم العربية الحديثة، وتعليقات على تصحيح ديوان البستي وتعليقات على المستدرك على شعر منصور النمري"، كما كتب عن دار الكتب الظاهرية في ذكرى افتتاحها المئوية، وعن مدينة إصطنبول، وقصتي في مجموع المتون وعنها يقول: «مجموع المتون يمثل صورة الثقافة العامة التي كان على أبناء ذلك الجيل أن يلموا بها، بل أن يحذقوها دراسة قبل أن يتوزعهم التخصص» 58/2 وغيرها.

الثاني: ويضم سير الأعلام بالتعريف بهم وبأشهر مؤلفاتهم وما امتازوا به من قدرة على الكتابة والتأليف، مبرزا مواقفهم من القضايا التي جندوا أقلامهم للدفاع عنها، وممن ترجم لهم ساطع الحصري (ت. 1968) وعنه يقول: «كان ساطع أمة وحده، نهض بأعباء لا ينهض بها العصبة أولو القوة، جهد ما وسعه الجهد لتكون التربية الوسيلة المحققة لخلق الإنسان العربي المؤمن بالوحدة العربية وتقدم الإنسان، وكانت تجربته حية خصبة يراجعها، ويعدل فيها ما وضح له خلله، لتؤدي أغراضها، وتوفي على الغاية المبتغاة» 285/2، وترجم لعبد العزيز الميمني الراجكوتي (ت 1987)، وعبد اللطيف الطيباوي (ت 1981)، وعلي الفقيه حسن (ت 1985)، وحسني سبح (ت 1986)، ومحمد كامل عياد (ت 1986)، وعبد الهادي هاشم (ت 1988) وغيرهم ممن ساعدهم الحظ ليتحدث عنهم الأستاذ الفحام ويعرف بهم في مجلات عربية مختلفة وساعدهم الحظ أكثر بأن حفظت هذه الترجمات في كتاب يحفظها من الضياع وهو "القطوف الدانية".

أما الجزء الثالث من هذه الموسوعة فيضم مقالات أغلبها نشر بمجلة مجمع

اللغة العربية بدمشق، وهي تفيد تتبع الأستاذ الفحام لما كان ينشر من كتب ومؤلفات تدور في رحاب اختصاصه واهتمامه، قد تكون تعليقا أو تعريفا، ومن الكتب التي عرف بها وقدم لها قراءة في كتاب "الفهرست" لابن النديم نشر بمجلة مجمع اللغة العربية سنة 1992 ، و"فهارس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية بباريس"ونشر بنفس مجلة المجمع سنة 1986، و"التعليقات والنوادر" لأبي علي الهجري، وهي دراسة ومختارات للأستاذ حمد الجاسر وغيرها، كما عني بالتعريف بـ"ديوان ابن الرومي" و"ثلاثة كتب لابن فارس" بتحقيق أحمد خان و"المستدرك على ديوان ديك الجن" و"أطلس العالم وتشويه الأسماء" وغيرها، ويكاد هذا الجزء أن يكون تكملة للقسم الأول من الجزء الثاني من هذه الموسوعة التي جمعت شتات كتابات الأستاذ الفحام.

ويضم الجزء الرابع أربعة بحوث نشرت في مجلات مختلفة منها: "اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية" ونشر بالموسوعة العربية المجلد الأول، دمشق 1998، و"محمد الخامس والمحنة" ونشر ضمن كتاب "الذكرى الخمسون لثورة الملك والشعب" الذي أصدرته أكاديمية المملكة المغربية سنة 2003م (وللإشارة شاكر الفحام عضو أكاديمية المملكة المغربية). و"كتاب الدلائل في غريب الحديث" لأبي محمد قاسم بن ثابت العوفي السرقسطي، و"نظرات في ديوان بشار بن برد"، وقد لفت الأستاذ الفحام الانتباه وهو يكتب هذه البحوث إلى مجموعة من الحكم والأمثال التي يجب أن يتمسك بها طالب العلم ويضعها نصب عينيه، منها: «من تصدر قبل أوانه فقد تصدى لهوانه، إن الرجل لا يولد عالما، وإنما العلم بالتعلم، والبحوث تحكي مسيرة الأستاذ الفحام العلمية بقلمه من خلال قراءته وتوضيحاته وتعليقاته.

أما الجزء الخامس والأخير فيضم النصوص المحققة التي أنجزها الأستاذ الفحام وبلغت أحد عشر نصا منها: "كتاب اللامات" لأبي الحسين أحمد بن فارس، و"ترجمة أبي علي الفارسي" مستخرجة من كتاب "بغية الطلب في تاريخ

حلب" لابن العديم وترجمة أبي منصور الثعالبي مستخرجة من كتاب "الوافي بالوفيات " لصلاح الصفدي. ومن نوادر المخطوطات العربية: "مذكرات الأستاذ الميمني والمختار من شعر بشار للتجيبي وغيرها من النصوص التي اعتنى بتحقيقها وإخراجها وطبعها...

لقد شكّل الكتاب بموضوعاته ومقالاته نبعا ثريا ودفقا وهاجا لفكر الأستاذ شاكر الفحام في تعامله مع كل موضوع أثار اهتمامه وأوقد جذوة الكتابة لديه بعشق وموضوعية، ويبدو أن ممارسة الكتابة من خلال هذه الأعمال فن ودربة، لا ينجح فيها إلا من عشق القلم رفيقا والقراءة حبيبا، فآليات الاستمتاع بما نقرأ وأدوات إنتاج ما استمتعنا به رهينان بقراءات معرفية وملكات ذاتية، إذ يكشف كل جزء من هذا الكتاب لوحات أدبية رائقة لمجموعة من الأعلام الذين حظوا بعناية الأستاذ شاكر الفحام ودراسات أكاديمية متميزة لمؤلفات تراثية بعد العهد بيننا وبين أصحابها فنجح الأستاذ في إعادة البريق إليها وإلى مؤلفيها بلغة ساحرة تجذب القارئ وتحدث لديه خلخلة معرفية ليكب على القراءة والمتابعة.

عمل علمي جاد ومتميز يعبر عن وفاء وعرفان لمن كان له (الفضل الكبير على طلبة العلم) في سوريا، وصاحب الأيادي البيضاء على البحث العلمي في دمشق، فهو الأستاذ المبرز ورئيس الجامعة اللامع والوزير الموفق في التربية والتعليم العالي، ورئيس هيئة الموسوعة العربية في سوريا، ورئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، وهو العضو البارز في أكاديمية المملكة المغربية إلى غيرها من المهام العلمية التي مارسها بحنكة واقتدار وتواضع وإيثار.

وصفه جامع الأعمال ومصنفها الأستاذ محمود الأرناؤوط بـ(الحصافة والبراعة وبعد الغور في فقه النص الأدبي، وأوتي من الإخلاص للعمل الذي يتولاه ما لا يزيد عليه) شهادة مريد صادقة عرفه عن قرب وخبر أريحيته وهو يمارس عمله العلمي ويشرف على الرسائل والأطاريح الجامعية ويبدي آراءه في كل ما استعصى

حله من الأمور والقضايا برفق واتزان، ولقد لمست ذلك عن قرب في زيارتي لدمشق في يوليوز 2005، فبهرني بتواضعه ورقته وحواره، كنت أنصت إليه باهتمام وهو يتحدث عن التراث العربي، وعن العلماء الأفذاذ الذين لم تشغلهم مناصب ولا أموال، رضاهم في علم يوسع مداركهم وبحث يشغل تفكيرهم، ممثلا لذلك بنماذج عديدة من العلماء والمفكرين، صفوة سحرته عطاءاتها وأسرته كتاباتها في ألوان معرفية مختلفة: في الفقه والتاريخ والأدب شعره ونثره، في اللغة والصرف والبيان، ذاكرة حية لرجل في مثل سنه أمر يبعث على الاعتزاز به وعلى التمسك بأذياله، كان حديثه متدفقا كشلال تتبلور مياهه أمام المشاهد، فحصل لي من الفائدة ما أنا مدينة له بها في العلم والتواضع.

يشكل مجموع **"القطوف الدانية"** موسوعة علمية أنجزها بعناية وحب، وعلم وتواضع الأستاذ الأرناؤوط تكريما لعالم جليل، واعترافا للعلماء بأفضالهم على كل باحث وطالب علم.

والعمل كما سبقت الإشارة في خمسة أجزاء، استأثر كل جزء من أعمال الأستاذ شاكر الفحام، ولعل الفضل يعود في جمع هذه الكلمات والتقديمات والتحقيقات الموزعة في المجلات والأضمومات الأدبية إلى الأستاذ الأرناؤوط، وهو جهد كبير اقتضى دون شك وقتا وعملا وصبرا وطول نفس، إضافة إلى التحريات الدقيقة وهو يلم شتات هذه الكلمات أو التقديمات بشغف وحب، إذ لا يمكن للمرء أن يتوفق في عمل ما وأن يبدي براعته في إنجازه إذا لم يعش حالة عشق وحب لما ينجز مهما كانت الصعاب ومهما كانت الإحباطات، لقد أمتع الأستاذ الأرناؤوط الباحثين وأفادهم بلملمة كتابات قد تصبح ذات يوم منسية في لفافات المجلات لا ينتبه إليها أحد ولا يحفل بالاستفادة منها أحد، وهكذا لولا حب الأستاذ الجامع للعمل واستغراقه في خدمته سنوات مكبا على مجلدات قديمة وحديثة مستقصيا ما تضمه من إنتاج الأستاذ المحتفى به لما استطاع الباحث في

العالم العربي وغيره أن يطلع على هذه الأعمال وأن يفيد منها في أي وقت.

ولعل أهم ما استوقفني طويلا ما وفق إليه الأستاذ الفحام في استخراج تراجم مفيدة للعديد من الأدباء والعلماء من كتب بعينها، من ذلك استخراجه ترجمة أبي البستي من مصدرين من كتاب "الوافي بالوفيات" للصفدي، ومن "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر، كما استخرج ترجمتين اثنتين من كتاب "تاريخ دمشق" لابن عساكر، الأولى للراعي النميري، والثانية لحميد بن ثور الهلالي وغير ذلك.

ولم يكتف الأستاذ الأرناؤوط بجمع آثار العلامة الفحام وتصنيفها وتقديمها بل اهتم بدقة وعناية بما كان للتحقيق والتوثيق من فوائد إضافية في التوضيح والشرح والتقريب، وهكذا فقد أبان في عمله عن خطة منهجية في التعامل مع النقول بضبط الأقوال والاستناد إلى النصوص المحققة فيما يتعلق بما أملاه صاحب الترجمة رواية أو قراءة، منبها إلى الاختلافات مذكرا بالروايات المتعددة الواردة في ديوان الشاعر أو في المصادر المختلفة دون أن ينسى شرح الكلمات الصعبة أو النادرة الاستعمال كلما أحس بضرورة ذلك، ملتزما بالمنهج العلمي الصارم في الاستقصاء والضبط والإحالة والتوثيق مما يثير الإعجاب والتنويه بالجهود المبذولة في صمت ونكران ذات، بعيدا عن البهرجة والادعاء.

ومما يلفت النظر والمصنف يقدم لهذه الموسوعة أن يكون الشكر والتقدير علامة مضيئة لمن ساعده ومدَّ له يد العون وسلوكا حضاريا راقيا، وفي مقدمتهم السيدة مديحة العنبري حرم الأستاذ "لتسهيلها عليه مهمة إعداد الكتاب"، ولمن أسهم في تصحيح تجارب الكتاب وهما الأستاذان بدر الدين مراد ووليد يوسف العاني، كما يخص بالشكر ابنه السيد عبد القادر الأرناؤوط الذي لم يبخل على العمل المنجز بالتصحيح والمقابلة والتجهيز للنشر، وفي مثل هذا السلوك ما يؤكد نبل العالم المتواضع واعترافه بما للآخر من أياد في المتابعة والإنجاز واستيفائه حظه من الشكر والتقدير بعد العمل والمثابرة والإنجاز.

❒ ❒ ❒

فهرس

فهرس

تقديم

التراث الجغرافي المغربي

دراسات تاريخية

في الأدب والنقد

فضاء الرحلة

تراث وآثار مغربية

قراءات